Ryszard Legutko

tole-rAn-cija

Mintys apie griežtą valstybę, prigimtinę teisę, meilę ir sąžinę

ATVIROS LIETUVOS KNYGA

KRONTA

Ryszard Legutko

tolerAncija

Ryszard Legutko

tole-ran-cija

Mintys apie griežtą valstybę,
prigimtinę teisę,
meilę ir sąžinę

KRONTA

UDK 316.6
Le94

Versta iš
Ryszard Legutko
TOLERANCJA
Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków, 1997

Šios knygos leidimą ALF remia
kartu su Atviros visuomenės
instituto Vertimų projektu

Iš lenkų kalbos vertė
Andrejus Konickis

Redaktorė
Julija Kairienė

Korektorė
Genovaitė Orintaitė

Dizainerė-maketuotoja
Gitana Čibinskaitė

ISBN 9955-595-76-0
ISSN 1392-1673

Turinys

ĮŽANGA

Tolerancijos sąvokoje visuomet slypėjo kažkas mįslingo. Suponuodama, kad dera taikstytis su pažiūromis, kurių nemėgstame ir kurias laikome žalingomis, ji ėmė prieštarauti dviem visuotinai ir seniausiai pripažintiems principams: intelektualiniam, reikalaujančiam siekti to, kas tikra, gera ir teisinga, ir politiniam, reikalaujančiam artėti prie bendrų nuostatų ir neutralizuoti reiškinius, galinčius kelti pavojų visuomenės santaikai. Atkreipkime dėmesį į tai, kad tolerancijos sąvoka yra šiek tiek platesnė nei kompromiso. Pastaroji yra nuo seno žinoma praktinė nuostata, taikoma ir intelektualinėje, ir politinėje srityje, kuri, nors ir padėjo reguliuoti, tačiau buvo vertinama nevienareikšmiškai, nes vieni kompromisai buvo neišvengiami, kiti turėjo smerktinų kapituliantiškumo ar bailumo ženklų. *Tolerancija* turėjo aprėpti kai ką daugiau, nes ilgainiui įgijo vienareikšmiškai pozityvių konotacijų, kuriomis *kompromisas* niekad pasigirti negalėjo. Tačiau pirmiausia ji turėjo apimti tai, kas leistų įveikti prieštaravimą, atsiradusį tarp jos ir intelektualinio tiesos principo bei politinio santaikos principo. Priešingu atveju tolerancija reikštų visiškai arbitralią taisyklę, kurią privalome priimti, nes ji – iš esmės ar dėl pasekmių – yra gera, nors nežinome nei kodėl ji yra gera, nei ar tikrai duos naudingų rezultatų.

Kaip analogiją pasitelkę biologinę tolerancijos prasmę – vienas medžiagas organizmas toleruoja, kitų netoleruoja – susiduriame su kita problema: visuomeninio organizmo galimybės toleruoti įvairias idėjas ar sąjūdžius nėra iš anksto duotos ir akivaizdžios, taigi jos turi

tapti apmąstymų objektu. Problema tikrai yra kita, tačiau išvados panašios: tolerancijos negalima svarstyti atskirai nuo kitų pamatinių filosofinių sąvokų. Pasirodo, tolerancijos klausimas iškyla po klausimo apie politinės ir intelektualinės darnos šaltinius, formuoja visuomenės gebėjimą neutralizuoti visus blogus padarinius, kuriuos potencialiai gali sukelti toleruojami reiškiniai, ir pasinaudoti visais gerais šių reiškinių padariniais. Taigi tolerancija liaujasi buvusi pagrindinė vertybė – o pastaraisiais dešimtmečiais ji užėmė būtent tokią poziciją – ir tampa esmingesnių, labiau aprobavimo vertų taisyklių ir normų konsekvencija.

Kaip matyti, remtis tolerancija kaip nepriklausoma kategorija nėra itin prasminga, nes nepriklausoma ji būti negali. Apie ją kalbėdami visada, sąmoningai ar nesąmoningai, suponuojame kokį nors santykį su pagrindinėmis moralinėmis ir politinėmis sąvokomis. Jeigu mūsų laikais tolerancija įgijo savarankiškumo ir dabar ja operuojama nepriklausomai nuo kitų argumentų, susiduriame tikriausiai ne vien su augančiu tolerancijos vaidmeniu, bet dar labiau su esmine dvasine mūsų epochos evoliucija, kuri pakeitė, palyginti su ankstesnėmis epochomis, keliamų klausimų hierarchiją.

Vis dėlto šios knygos tikslas nėra svarstyti šią dvasinę evoliuciją ar eventualiai pakeisti pačios sąvokos reikšmę. Kalbėsime apie gana senus laikus, kai tolerancijos kategorija buvo viena pagrindinių politinių kategorijų ir kai jos prasmė buvo palyginti paprasta. Ji kone be išimčių priklausė religinių problemų sferai ir turėjo būti kaip atsakymas į tarpkonfesinius karus bei į brutalų valstybių ir grupių elgesį su kitatikiais. Istorinis kontekstas lėmė, kad daugelis ilgų tuometinių debatų dėl tolerancijos įgijo epochos partikuliarizmo. Vis dėlto pagrindinė problema – ir ji sudaro šios knygos

esmę – nuolat lieka aktuali. Pakartokime: jeigu teigiame tolerancijos principą, bet nenorime vien deklaruoti kokios nors nesąmonės šalia svetimų idėjų bei nuostatų, visada, sąmoningai ar ne, darome papildomas prielaidas apie save ir kitus žmones, žmogaus prigimtį, tikrovės tvarką, pasaulio pažinumą bei įvairius kitus fundamentalius dalykus. Tik kartu su šiomis prielaidomis ir jas verifikavus, tolerancija gali atsiskleisti kaip protingas, naudingas ir moraliai teisingas veiksmas. Ne visos šios prielaidos yra akivaizdžios, protingos, naudingos ar pagirtinos. Tačiau jų nesuvokus, tolerancijos sąvoka netenka atpažįstamos prasmės ir tampa arbitraliai vartojamu politiniu šūkiu. Nuosekliai samprotaudamas, stengsiuos atkurti konceptualias didžiosios diskusijos dalyvių prielaidas. Vienos jų pasirodys svarbios, kitos bergždžios, dar kitos itin kontroversiškos.

Analizės objektas čia bus keturi anuomet susiformavę pagrindiniai argumentai už toleranciją; kiekvienam jų skirtas vienas skyrius. Autoriai, kuriais remiuosi, atstovauja daugybei fiksuotų kraštutinių pozicijų – nuoseklaus tolerancionizmo (Castellionas, vėlyvasis Locke'as, Bayle'is, Voltaire'as) ir nuoseklaus antitolerancionizmo (ankstyvasis Locke'as, Parkeris) – atspalvių; tarp jų yra autorių, kuriuos sunkoka identifikuoti vienareikšmiškai, artimesnių pirmai grupei (Montaigne'is, Spinoza) arba antrai (Proastas, Lipsijus, Hobbesas). Aptariamų autorių sąrašas yra palyginti neilgas, turint galvoje tai, kiek daug buvo didžiosios diskusijos dalyvių ir kiek daug buvo sukurta tekstų. Tačiau manyčiau, o peržvelgęs daugybę šių tekstų įsitikinau tuo dar labiau, kad filosofiniu požiūriu jis teisingai perteikia esminę ginčo dramaturgiją.

I SKYRIUS

RELIGINIS FANATIZMAS IR POLITINĖ VALDŽIA

Netolerancijos ištakos

Ginčas apie toleranciją šešioliktame ir septynioliktame amžiuje labiau buvo ginčas apie netoleranciją. Toks apibūdinimas nėra menkniekis. Diskusijos dalyviai nekariavo už individo sąžinės laisvę nepriklausomai nuo valstybinės santvarkos, bet ginčijosi dėl religijos vaidmens politiniame gyvenime. Valstybės valdžios ribos piliečių ir religinių grupių atžvilgiu domino autorius labiau nei individo laisvių sfera. Nors iš šio ginčo ir neatsirado ypatingų teorinių tekstų, kurie iš esmės paveiktų tikrosios politinės santarvės interpretaciją, – Locke'o Laiškai apie toleranciją yra antriniai jo *Antrojo traktato apie valdžią arba Esė apie žmogaus intelektą* atžvilgiu, – bet jo padariniai buvo svarbūs. Nepaisant nuomonių dėl valstybės kišimosi į religinį gyvenimą ribų nevienodumo, kone visi sutiko, kad tam tikra religinė netolerancija arba plačiau – tam tikras religijos dalyvavimas politiniame gyvenime yra žalingas reiškinys. Negana to, panašios buvo ir daugelio pažiūros į šios netolerancijos ištakas bei prigimtį.

Šis susitarimas negatyviuoju ginčo aspektu, nepaisant esminių skirtumų pozityviuoju jo aspektu, leido aiškiau atsklei-

sti vieną svarbiausių naujosios politinės filosofijos suformuluotų institucionalinių principų, būtent – valstybės ir Bažnyčios atsiskyrimą[1]. Šioje tezėje, manyčiau, labiau negu bet kurioje kitoje iš tų, kurias anuomet iškėlė netolerancijos reiškinio refleksija, glūdi pagrindinė visos diskusijos reikšmė. „Idant niekas neklaidintų savęs ar kitų, – rašė Locke'as pradiniuose *Laiško apie toleranciją* fragmentuose, – manifestuodamas esąs ištikimas valdančiojo pavaldinys arba nuoširdus Dievo garbintojas, manau, kad visų pirma valstybės reikalus reikia atskirti nuo religijos reikalų ir teisingai nubrėžti ribas tarp Bažnyčios ir valstybės. Jeigu tai nebus padaryta, niekad nebus galima baigti jokių ginčų – ginčų tarp tų, kuriems iš tikrųjų rūpi sielų arba valstybės gerovė, ir tų, kurie tik apsimeta, kad jiems tai rūpi"[2].

Tokio atskyrimo reikalavimas rėmėsi įsitikinimu, kuris ilgainiui turėjo darytis dar svarbesnis, – kad religija, susipynusi su politine valdžia, virsta griaunamąja jėga. Kai kas pasisakydavo net dar radikaliau, būtent, kad religija yra pagrindinis persekiojimų šaltinis, vadinasi, yra atsakinga už daugelį kruvinų ir brutalių visuomeninių ar konfesinių grupių konfliktų. Taigi jai buvo užkraunama atsakomybė už politinius skilimus, maištus, visuomeninės tvarkos trikdymus, destabilizaciją, pilietinius karus, politinių santykių anarchizaciją bei brutalizaciją ir t. t. Į klausimą, kodėl religija sukelia šiuos neigiamus reiškinius, buvo atsakoma, kad ji sukuria *zeal*, t. y. ypatingos rūšies aistrą, kuri žmones verčia persekioti kitokius, laužyti įstatymus, trikdyti politinę tvarką. Zelotizmas paverčia juos kurčiais sveiko proto balsui, aklais racionalumo reikalavimams, nejautriais saikingumo bei viešųjų moralinių normų argumentams. Iš to daroma išvada buvo nenuneigiama: jeigu *zeal* savo tikslams įgis galingų prievartos priemonių, kuriomis disponuoja valstybinė

valdžia, įsivyraus beprotiškas teroras, bus sunaikinta pati politinės santaikos samprata.

Šis argumentas, nors jį galima interpretuoti grynai praktinėmis kategorijomis, turėjo gilesnę prasmę: jį galima prasmingai suformuluoti tik remiantis tam tikra politinės tvarkos ir vietos, kuri joje atitenka religijai, koncepcija. Juk religijoje buvo atskleista skilimus sukelianti ir juos gilinanti jėga, o tai automatiškai kėlė abejonių dėl jos anksčiau dažnai pabrėžiamos integracinės funkcijos. Taigi atsiskyrimo principas, turėjęs neutralizuoti antagonizuojančius religijos padarinius ir kartu nubrėžti bendrąsias visuomeninės santaikos sąlygas, nebuvo savaime visiškai neutralus. Valstybės ir Bažnyčios jis negretino kaip lygių jėgų. Jo smaigalys buvo nukreiptas ne į politinio absoliutizmo pavojus, o į religijos keliamas grėsmes, ir būtent pastarosios įtaka turėjo būti apribota. Iš dviejų nuo šiol atskirtų dėmenų būtent valstybė, o ne religija turėjo tapti jėga, buriančia žmones į politinę bendriją.

Tolerancijos teoretikų pasisakymai nepalieka jokių abejonių. Locke'as rašė, jog Bažnyčios ir valstybės atskyrimo tikslas yra tas, kad „vieni nepuoštų krikščioniškajai dvasiai prieštaraujančių persekiojimų ir žiaurumų rūpesčio dėl valstybės ar pagarbos įstatymams spalvomis ir, kita vertus, kad kiti už religijos šydo neieškotų sau papročių savivalės bei prasižengimų nebaudžiamumo“[3]. Kokios yra tos dvi šalys, apie kurias rašo Locke'as? Tekstas rodo, kad tai dvi grupės, kurioms būdinga dviejų rūšių demoralizacija: vienai – persekiojimas ir žiaurumas (*persecutio* ir *saevitia*), kitai – papročių savivalė ir prasižengimų nebaudžiamumas (*morum licentia* ir *delictorum impunitas*). Pirma rūšis – rūstus ir žiaurus fanatizmas – tikriausiai turėtų priklausyti zelotizmui, kita – arbitralus ir kaprizingas

autokratizmas – eventualioms politinės valdžios nuodėmėms. Teigiama, kad religijos atskyrimas nuo politikos apribos abi demoralizacijos rūšis: iš fanatizmo atims praktines priemones daryti bloga, o iš politinės valdžios – religijos priedangą jos nemoraliems kaprizams. Taigi politinę sferą, kurios nuodėmė yra valdovo kaprizas, o ne kvazireliginis, sisteminis pasaulėžiūrinis *zeal*, dera pripažinti esant saugesne: pakanka atimti iš jos propagandinę priedangą, ir bus, be abejo, lengviau apriboti valdžios veiksmų nevaržomumą. Saiko ribų peržengimas valstybės veikloje nėra tad ginčo apie toleranciją objektas, nes tai veikiau politinės konstrukcijos klaidų efektas; valstybės žiaurumas, kurio neremia religija, kuris atsiranda dėl ne teisės sąlygomis veikiančio valdovo ydingumo, yra menkesnis reiškinys negu sąmoningas kitatikių persekiojimas pasitelkus valstybines institucijas[4].

Religijos kaltinimas pernelyg didelėmis ambicijomis ir ieškojimas ribų, kad ji nesiskverbtų į politikos sferą, neišvengiamai vertė kelti klausimą, kas iš esmės yra religija. Nors ir nebuvo tiesiogiai atsakyta į šį klausimą, bent jau buvo sutariama, kad svarbiausias dalykas – atskirti pagrindinius jos ypatumus nuo antraeilių. Kone kiekviena knyga ar pamfletas iš abiejų ginčo šalių – ir tolerancijos šalininkų, ir jos priešininkų – pateikdavo *implicite*, o dažniausiai *explicite* kokią nors koncepciją to, kas religijai priklauso iš esmės ir kas yra tik jos atsitiktinė dalis. Dauguma autorių atsiribodavo nuo minties, kad religijos atitraukimas nuo politikos yra jos suvaržymo ar iškraipymo forma arba priešiškumo jai apraiška (juo labiau ne ateizmas). Buvo pabrėžiama, kad reikia tik grįžti prie to, kas yra religijos prigimtis ir kas turi būti ginama bet kokia kaina. Visa kita arba religijai nepriklauso, arba ją iškraipo, arba galiausiai yra religijos

neapibrėžtų ir žmogui spręsti paliktų klausimų rinkinys. Kitaip tariant, net jeigu tikėjimo ir politikos atsiskyrimo principas taikė į tam tikras religijos apraiškas, buvo stengtasi įrodyti, kad pačios religijos jis negriauna.

Religijos pagrindu, – protestantiškoje aplinkoje tai ypač akivaizdu, – pripažintas Šventasis Raštas, taigi Dievo Žodis. Dėl to visi sutiko. Problema buvo tai, kas atsirado šalia jo. Rigoristiškai nusiteikę autoriai, kaip antai Johnas Miltonas, teigė, kad nieko daugiau čia būti negali, kaltindami „papizmą“ schizma, nes šis, kaip tvirtino anglų poetas, prie Dievo Žodžio pridūrė „tradicijas ir priedus“[5]. Tačiau palaikyti religiją be „tradicijų ir priedų“ buvo nepaprastai sunku, ir tai neišvengiamai dar labiau komplikavo jos atskyrimo nuo politikos užduotį. Mat kildavo religinio išgyvenimo ir religinių institucijų bei apeigų santykio problema. Reikėjo susimąstyti, ar religija yra tik vidinis tikėjimas, ar ir tam tikros kulto formos. Jeigu ji aprėpia ir kulto formas, tai ar nėra jos, – jau vien dėl egzistavimo viešojoje sferoje, – savotiška politikos dalis? O jeigu religiją apribotume tikėjimu ir vidiniais išgyvenimais, ar tai nepadarytų politikos visiškai nepriklausoma ir jokių stabdžių neturinčia sfera? Jeigu religija mums perteikia tiesą, ar ši tiesa nėra susijusi su politiniu gyvenimu ir valstybės funkcionavimu? Ar apskritai galima tikėti, kad kas nors yra teisinga, ir kartu tai ignoruoti kolektyviniame gyvenime bei atskirti nuo institucijų, papročių, elgesio normų ir t. t.?

Pastangos nustatyti, kas yra ir kas nėra religija, sukėlė, be abejo, vis didėjantį priešiškumą teoriniam spekuliatyviam krikščionybės įforminimui, atėjusiam iš viduramžių scholastikos. Hobbesas, filosofas, kurio įtaką politikos ir religijos problemoms sunku pervertinti, pasipiktinęs tvirtino, kad „scholastai į religiją įtraukė filosofiją ir

Aristotelio doktriną, todėl atsirado aibė prieštaravimų ir nesąmonių, ir tai išgarsino dvasininkiją kaip apgavikiškų ketinimų turinčius nemokšas"[6]. Tolerancijos šalininkai itin smerkė religinės dogmatikos apodiktiškumą, kurį, kaip buvo teigiama, fanatiškai nusiteikę gerbėjai pavertė religingumo matu ir dėl kurio sukėlė nemažai kruvinų konfliktų. Šis neigiamas požiūris iš dalies kilo dėl apskritai antischolastinio naujosios filosofijos nusistatymo, be to, jį rėmė fideistinė ir antiracionalistinė daugelio Reformacijos srovių nuostata. Dauguma bent jau pripažino, kad dogmatinių ginčų išspręsti nepavyks.

> Juk ir dėl krikšto, ir dėl Paskutinės vakarienės, ir dėl šventųjų pašaukimo, išteisinimo, laisvos valios, ir dėl daugelio kitų keblių problemų vyksta smarkūs ginčai, – rašė šešiolikto amžiaus autorius Sebastianas Castellionas[7], – taigi katalikai, liuteronai, cvinglistai, anabaptistai, vienuoliai ir visi kiti smerkia vieni kitus ir persekioja labiau nei turkai krikščionis, o tokio pobūdžio nesantaika kyla, aišku, ne iš kur kitur, kaip tik iš tiesos nežinojimo. Nes jeigu šie dalykai būtų žinomi taip, kaip yra žinoma, jog Dievas yra vienas, krikščionys sutartų dėl šių dalykų taip, kaip visos tautos vieningai sutaria, kad Dievas yra vienas[8].

Locke'as savo ruožtu *Laiške* rašė apie teologinių dogmatinių konfliktų beprasmiškumą, nes jie „dažniausiai susiję su sudėtingomis problemomis, kurios viršija vidutinio žmogaus nuovokumą"[9]. Jis čia nepasakė, kokią būtent problemą turėjo galvoje, nors tikrai nereikalavo, kad iš apreikštosios religijos būtų atimta bet kokia dogmatika. Veikiau, kaip ir Castellionas, parodė religinių karų neracionalumą, kuris turėjo stulbinti kiekvieną mąstantį žmogų: kaip galima lieti kraują ir kariauti, jeigu ginčo dalyką sudaro tokios neaiškios ir painios problemos, kurių, be to, neįmanoma išspręsti?

Kitą šimtmetį šią mintį perims šauniausias tolerancijos propaguotojas Voltaire'as ir išsakys ją dar įtaigiau. Jeigu reikėtų, – pasakys jis, – aiškinti kokiam nors neeuropiečiui visų šių persekiojimų bei žudynių, kurių gausu religiniuose konfliktuose, priežastis, turėtume parausti iš gėdos. Juk nustebęs kinas ar indas išgirstų iš mūsų lūpų tokį paaiškinimą:

> Vieni tiki pakankama, kiti – veiksminga malone. Avinjone kalbama, kad Kristus mirė už mus visus, o viename Paryžiaus priemiestyje – kad tik už daugumą žmonių. Ten manoma, kad santuoka yra regimas neregimo dalyko ženklas, čia teigiama, kad nieko neregimo šioje sąjungoje nėra. Kai kuriuose miestuose gali egzistuoti regimos materijos formos, nors regima materija neegzistuoja, o vienas kūnas gali būti iškart tūkstančiuose vietų; užtat kituose miestuose manoma, kad materija yra laidi[10].

Neteisėtų religijos pretenzijų kritika, ypač formuluojama iš racionalizmo ir skepticizmo pozicijų, tapo išorine bendresnių vakarietiško sąmoningumo pokyčių išraiška. Tai buvo metas, kai europinė mintis iš esmės ėmėsi kritinės žmogaus refleksijos, jos pagrindą sudarė požiūris, anuomet turėjęs fundamentalaus atradimo bruožų, esą žmogus visatos sandaroje užimąs marginalią poziciją. Kaip problema iškilo žmogaus puikybė, kuri, skatinama tam tikrų filosofijos sistemų, ypač religijos, teikė žmogui klaidingą ir pavojingą nuomonę apie jo didybę ir privilegijuotą vietą pasaulyje. Niekas kitas šios minties neišsakė taip iškalbingai kaip Montaigne'is savo šaunioje *Raymondo Seybondo apologijoje*:

> Pasipūtimas yra mūsų įgimta, pirmapradė liga. Žmogus yra menkiausia ir trapiausia iš visų būtybių, bet labiausiai pasipūtusi. Jaučia ir mato save pasaulio šiukšlyne ir mėšlyne, prikaustytą

ir pririštą prie blogiausios, negyviausios, sutrūnijusios jo dalies žemiausiame namo aukšte, toliausiai nuo dangaus skliauto kartu su šlykščiausiais gyvūnais: tačiau kliedėdamas iškelia save virš mėnulio ir deda jį sau po kojomis[11].

Tad kova su filosofiniu spekuliatyviniu religijos aptaisu iš esmės buvo kova su žmogaus „pasipūtimu". Joje susipynė du motyvai. Pirmas buvo moralistinis. Čia skambėjo iš senovės gerai žinomo požiūrio į puikybę aidai: tai pagrindinis blogio šaltinis ir svarbiausias impulsas, stumiantis žmogų į agresiją, grobuoniškumą, prievartą, žodžiu, į kolektyvinio gyvenimo taisyklių pažeidinėjimą bei laužymą. Buvo manoma, kad tam tikros religijos formos, ypač „papistinės", dar labiau didina šią žmogaus puikybę, užuot skatinusios jo santūrumą. Antras motyvas kilo iš naujosios kosmologijos ir epistemologijos. Šiuo požiūriu, – arba pasaulio, kuris išties yra sutvarkytas, tačiau kuriame žmogus užima marginalią vietą, perspektyvoje, – žmogaus puikybė ryškėjo vis labiau ir darėsi dar labiau smerktina. Šiame kontekste religija atrodė jėga, dėl savo tradicionalizmo rėmusi pasenusią kosmologiją bei epistemologiją ir teikusi žmogui iliuzinį įsitikinimą, kad jo ribota visatos „šiukšlyno" ir „mėšlyno" (Montaigne'o žodžiais tariant) perspektyva yra aukščiausioji, galutinė ir sankcionuota Dievo.

Montaigne'o skepticizmas buvo ypatingas reiškinys ir ne jis teikė toną ginčams apie toleranciją. Šiuos ginčus labiau paveikė kita teorija, būtent – naujoji prigimtinės teisės koncepcija, kuri stūmė lauk scholastinį mąstymą apie realybę. Ji atsižvelgė į daugelį moralinių epistemologinių prielaidų, kurias iškėlė skeptikai, tačiau nepasidavė pesimizmui ir abejonėms. Jos santykį su tolerancijos principu aptarsime kitame skyriuje; o dabar pabrėžkime tik tai, kad buvo kelios jos versijos. Gamta ir gamtos dėsnis – itin paplitusios, kaip yra žinoma, anų laikų sąvokos, vartojamos įvairiuose kontekstuose: religijos, onto-

logijos, politikos, ekonomikos ir t. t. Kalbėjimas apie prigimtinę teisę religijos kontekste priminė stoikų tradiciją, – aiškiai nukreiptą prieš žmogaus „pasipūtimą“ ir šia prasme atsižvelgiančią į skeptikų abejones, – kuri šešiolikto amžiaus pabaigoje išgyveno tam tikrą renesansą ir kurios atstovai (Justus Lipsijus) irgi dalyvavo ginče apie toleranciją. Prigimtinės teisės požiūriu ir šios teisės įsivaizduojamame pasaulyje religinė žmogaus puikybė jau nebegalėjo reikštis; juk, kaip *De jure belli et pacis* rašė Grocijus: „Prigimtinė teisė yra tokia stabili, kad net pats Dievas negali jos pakeisti“ (*Est autem jus naturale adeo immutabile, ut ne a Deo quidem mutari queat*)[12]. O jeigu taip, vadinasi, jokia religija jau negalėjo būti priemonė kurti ontologijai ar epistemologijai, pagrindžiančioms vadovaujamąjį žmogaus ar žmonių bendruomenės vaidmenį. Pierre'as Bayle'is parašė net specialų veikalą apie tai, kad teologiškai žmogui neleistina pasiskirti svarbiausios vietos pasaulyje – *Pensées diverses sur la comète*, komentuodamas plintančias anuomet nuomones, jog 1680 metais pasirodžiusi kometa buvo artėjančios Dievo bausmės ženklas[13]. Bayle'is įrodinėjo, kad apie Dievą reikia kalbėti ir mąstyti kaip apie sukūrusįjį dėsnius, kuriems paklūsta gamta ir kuriais remiantis galima paaiškinti egzistuojančius faktus, tarp jų ir iš pažiūros neįprastus, pavyzdžiui, kometą. Primesti Dievui tiesioginį kišimąsi, sąmoningus valios aktus duodant signalus ir skelbiant artėjančius stebuklus, – o tai netiesiogiai atskleidžia įsitikinimą centrine žmogaus pozicija visatoje, nes juk būtent todėl Dievas turėtų kištis į dangaus kūnų judėjimą, – yra ne tik neišmanymo apraiška, bet ir iš esmės stabmeldystės, prietaringumo ar tiesiog primityvios pagonybės forma.

Prigimtinės teisės kategorija derėjo ir prie naujosios filosofijos: ją vartojo dauguma garsiųjų filosofų – Hobbesas, Locke'as ir kiti. Gamtos ir prigimtinės teisės sąvokų pritaikymas filosofijoje poten-

cialiai galėjo būti panaudotas religijos pagrindams sutvirtinti. Jeigu būtų pavykę ją susieti su tam tikru natūralumo suvokimu, ji būtų netekusi – bent jau hipotetiškai – arbitralių bei antagonizuojančių bruožų, nuolat pastebimų jos visuomeninėse apraiškose. Tačiau religijos racionalizacija remiantis šia teise atrodė gana rizikinga – pirmiausia jai pačiai, nes religija galėjo būti (faktiškai ir buvo) vis labiau įsiurbiama tų sričių, kurias prigimtinė teisė darė suprantamesnes, tokių kaip ontologija, etika ar politika. Visų jų ribose galima buvo suformuluoti prigimtinės dermės koncepcijas, kurios, net pripažinus Dievą galutiniu jų autoriumi, įgijo tiek autonomiškumo, kad ilgainiui net nebereikėjo nuorodų į jų religinį šaltinį. Tai, pavyzdžiui, mechanistinė pasaulio vizija, utilitaristinė etika ar prigimtinės būklės koncepcija, kurių pirmosios versijos buvo interpretuojamos kaip atspindinčios tam tikrą dieviškąją tvarką. Taigi nauju pavidalu religija galėjo atsirasti kaip deistinės filosofijos versija (septyniolikto amžiaus autoriai dažnai būdavo priskiriami deizmui, o šis kadaise buvo interpretuojamas paprasčiausiai kaip ateizmas) arba kaip abstraktus filosofinis moralės ar politikos pagrindas. Kitaip tariant, filosofų dėka naująją prigimtinę teisę atitinkanti religija ėmė virsti tikrovės, politikos arba moralės teorija ir kartu nykti kaip religija.

Tačiau ginčo apie toleranciją dalyvius labiau domino ne teologija, o kita religinio gyvenimo forma – tiesiogiai susijusi su žmonėmis ir stipriau veikianti politikos teoriją bei praktiką, t. y. religiniai papročiai. Nesunku suprasti, kodėl protestantiškoje visuomenėje tai buvo rimtas politinis iššūkis. Ne vien todėl, kad egzistavo daugybė konfesinių grupių ir kad jos gyveno įsitikinusios Visuotinės Bažnyčios – laikomos religinių persekiojimų šaltiniu – grėsme; pati protestantizmo specifika suponavo galimybę įvairiai skaityti Dievo Žodį; taigi skirtingų apeigų, vadinasi, ir skirtingų konfesinių grupių

koegzistavimo problema iškilo kaip rimtas politinis klausimas. Kitaip nei Visuotinės Bažnyčios tikintieji, kurie bent jau hipotetiškai galėjo puoselėti viltį, kad ilgainiui atsiras religinė vienybė, protestantai turėjo veikiau manyti, kad konfesijų įvairovė bus nuolatinis kolektyvinio gyvenimo bruožas ir pareikalaus kokio nors institucinio ar moralinio sureguliavimo. Ginčo dalyvių požiūris į religinius papročius buvo nevienareikšmiškas. Protestantiškų religijų tendencija pabrėžti vidinio išgyvenimo, stipraus ir besąlygiško tikėjimo vertę neišvengiamai menkino religinio kulto svarbą. „Tradicijos ir priedai“, apie kuriuos su panieka rašė Miltonas, itin pamaldiems krikščionims turėjo atrodyti esą ne tik nukrypimas nuo Dievo Žodžio, bet tiesiog nuodėminga stabmeldystė – būtent šią nuodėmę *Prarasto rojaus* autorius prikišo „papizmui“. Mažiau pamaldiems protams papročių reikšmės susilpnėjimas kėlė veikiau ne stabmeldystės, o konvencionalumo idėją. Šiuo požiūriu papročių ginčai turėjo būti traktuojami kaip visiškai neprotingi, nes jie susiję su žmonių, vadinasi, pritaikomaisiais, darbais. Savo *Laiško* pabaigoje Locke'as pateikė būtent tokį įsitikinimą, nors suformulavo jį švelniau: rašė apie bažnytinės bendruomenės skilimus „dėl ko nors nebūtino Dievo kulte ar bažnytinėje drausmėje“. Kadangi krikščioniškoje religijoje, jo manymu, būtina buvo tik tai, ką „aiškiais žodžiais prisakė įstatymų davėjas Kristus arba Šventosios Dvasios įkvėpti apaštalai“, vienų kultų vertinimas kaip teisėtų, o kitų kaip neteisėtų neturėjo prasmės. Niekas nepadaro schizmos nuodėmės, jei lieka prie savo kulto, – daro išvadą Locke'as, – „nors yra smerkiamas visokių krikščioniškomis vadinamų sektų, kurios atskirai ar visos kartu viešai skelbia jį netekus tikrosios krikščioniškos religijos dvasios“[14].

Kitų autorių skeptiškas požiūris į religinius papročius yra dar išraiškingesnis. Pierre'as Bayle'is, ginče apie toleranciją ypatingą vaidmenį suvaidinęs filosofas, savo *Žodyno* straipsnyje *Japonija* atkreipė dėmesį į krikščioniškų misionierių šališkumą pasakojant apie „stabmeldiškų tautų" papročius. Ar nėra tikėtina, – mąsto jis, – kad, pasakodamas apie savo patirtį „didžiuosiuose Europos miestuose", kinas ar japonas mūsų papročiuose irgi rastų apgavysčių, nesąmonių, nešvankybių ir kitų negarbingų mūsų būdo bruožų. Pajuokiantieji nekrikščioniškas visuomenes, pasakodami apie jų stabmeldystę, turėtų saugotis, „kad jiems nebūtų atsakyta: kodėl juokiatės, juk ši istorija pasakoja apie jus; arba kad jų nedemaskuotų, kaip jie to nusipelno, jog savo klaidas traktuoja atlaidžiai, o kitų – itin priekabiai"[15].

Bayle'is religinių papročių netraktavo kaip konvencijos, veikiau manė, kad jie atspindi žmogaus prigimtį – jos geruosius ir bloguosius bruožus, nors dažniau pastaruosius. Tad papročiai nieko nesako apie Dievą, užtat daug – apie žmogų: jie yra išorinė moralinės visuomenės būklės išraiška. Savo *Įvairiose mintyse apie kometą* iš šios tezės jis padarė tolesnę išvadą, kad moralinis papročių lygmuo yra kriterijus, leidžiantis įvertinti religiją. Todėl stabmeldystė (apie kurią jis kalbėjo pagoniškų religijų, bet ne katalikybės kontekste) jam atrodė pasiutiškai pavojinga, pavojingesnė net už ateizmą, nes rėmė barbariškus papročius. Jos esmė buvo visiška dievo (arba veikiau dievų) degradacija iki žmogiškojo matmens ir jo angažuotas dalyvavimas pasaulyje vykstančiuose reikaluose. Tokia religija kone visiškai ištirptų papročiuose ir šitaip atskleistų visas žmogaus prigimties blogybes.

Taigi Bayle'is kritiškai vertino religijos papročių sferą, tačiau, kaip matyti, visiškai jos neatmetė. Vėlesni autoriai žengė gerokai toliau. Nes nuostatoje, paprotinį religinio kulto aspektą traktuojančioje

kaip „tradicijas ir priedus", glūdėjo toks didžiulis skepticizmo užtaisas, jog ilgainiui jis turėjo itin galingai sprogti. Apšvietos epochoje papročiai tapo vienu dažniausių visuomenės gyvenimo arbitralumo bei iracionalumo pavyzdžių ir mėgstamiausiu puolimo objektu. Bayle'iui būdingas griežtas kalviniškos kilmės moralizmas neteko reikšmės ir užleido vietą ironijai bei pašaipai. Švietėjiškas protas religijoje ėmė įžvelgti nebe grėsmingą autoritarinį zelotizmą, o groteskišką anachronizmą ir juokingą surambėjimą. Plintant informacijai apie pasaulį ir nekrikščioniškas visuomenes, krikščioniškoji bendruomenė ėmė atrodyti marginali, o jos universalistinės ambicijos – absurdiškos. Ypač mielai šios temos ėmėsi Voltaire'as. Viename savo apsakymų-dialogų – *Pranešime apie jėzuitų išvarymą iš Kinijos* – jis aprašo, kaip jaunas misionierius aiškina Kinijos imperatoriui savo tikėjimo visuotinumą:

> Mano religija yra vienintelė teisinga, taip man pasakė mano viršininkas brolis Buvė, kuris apie tai sužinojo iš savo žindyvės. Kinai, japonai, korėjiečiai, totoriai, indai, persai, turkai, arabai, afrikiečiai ir amerikiečiai – visi bus pasmerkti. Dievui patinka tik viena Europos dalis, o mano sekta vadinasi katalikiška, tai reiškia – visuotinė religija[16].

Tačiau geriausia pašaipų tema tapo kultinis religijos aptaisas. Štai pokalbio tęsinys iš Voltaire'o apsakymo.

> IMPERATORIUS. Norėčiau tik, kad manęs nepakartų kaip tavo dievo. Man atrodo, kad tai per didelė kaina už dieviškumą.
>
> BROLIS RIGOLĖ. Ak, pone, tai todėl, kad dar neturite tikėjimo. Tačiau kai būsite pakrikštyti, žavėsitės galimybe karoti dėl Jėzaus Kristaus, mūsų išganytojo, meilės. Kokį malonumą turėsite matydami jį per mišias, kalbėdami su juo, valgydami jį!

IMPERATORIUS. Kaip? Argi jūs valgot savo dievą?

BROLIS RIGOLĖ. Taip, pone. Gaminu jį ir valgau. Šįryt paruošiau jų keturis tuzinus ir tuoj juos atnešiu, jeigu Jūsų Didenybė įsakysite.

IMPERATORIUS. Suteiksi man didžiulį malonumą, bičiuli. Atnešk man greitai dievų; tuo tarpu įsakysiu savo virėjams, kad pasiruoštų juos iškepti; pasakysi jiems, su kokiu padažu reikėtų juos paruošti: manyčiau, kad patiekalas iš dievų – tai nuostabus dalykas...[17]

Tolerancionistai ir antitolerancionistai

Ginčo apie toleranciją dalyviai gana preciziškai apibrėžė jo objektą: čia rūpėjo vadinamieji „neutralūs dalykai". Buvo sutarta, kad tolerancija nėra susijusi su tuo, kas moraliai bloga, kas iš prigimties kenksminga ir niekšinga, kieno moralinis turinys yra *explicite* nusakytas Dievo Žodžio (daugiau apie tai kalbama II skyriuje). Be šios rūšies reiškinių egzistuoja dar daugybė dalykų, kurie, pasak Locke'o, yra „iš prigimties moraliai neutralūs", taigi „esantys viduryje – nei geri, nei blogi"[18]. Tai būtų, kitaip šią mintį išsakius, tokie žmogaus elgesio elementai, kurie savaime neturi moralinio turinio. Būtent jie priklauso politinei valdžiai, kuri numato įstatymus, reguliuojančius jų funkcionavimą visuomenės labui. Šiuo klausimu, būtent, kad politinis institutas, o ne bažnytinė valdžia kontroliuoja neutraliuosius dalykus, sutarė kone visi pasisakiusieji ginče. Šią

mintį išsakė ir visiškai įtikinamai toleranciją gynęs Locke'as savo *Laiške*, ir griežtai ją kritikuojantys Samuelis Parkeris, Robertas l'Estrange'as, Jonas Proastas ir pats Locke'as savo ankstyvuosiuose darbuose, – ypač *Two Tracts on Government*, – nukreiptuose prieš toleranciją.

Tai nebuvo vienintelis abi šalis vienijantis motyvas. Įstabus šešiolikto ir septyniolikto amžiaus debatų apie toleranciją ir „neutraliųjų dalykų" prasmę bruožas – daugybė bendrų prielaidų. Ir vieni, ir kiti pagrindiniu grėsmės šaltiniu laikė religinį *zeal*, o pagrindiniu tikslu – jo neutralizaciją. Galima tiesiog pasakyti, kad tolerancijos kritikai buvo jautresni fanatizmo pavojui ir audringiau stodavo prieš jį. Justus Lipsijus, šešiolikto amžiaus pabaigos olandų autorius, savo *Šešiose knygose apie politiką*, rekomenduojančiose, tarp kitko, griežtai vertinti religinius atskilėlius, rašė:

> Pasisakyti šia tema mane skatina ne smalsumas, bet bendras gėris ir dabartinė Europos būklė, apie kurią, prisipažįstu, negaliu mąstyti be ašarų. Gerasis Dieve, kokius maišto laužus užkūrė religija šioje puikiausioje pasaulio dalyje. Didieji mūsų krikščioniškų valstybių vadai kovoja vieni su kitais, o milijonai žmonių siaubiami ir žudomi kasdien prisidengiant pamaldumu. Kas viso to akivaizdoje gali tylėti? Be abejo, ne aš[19].

Samuelis Parkeris tą pačią mintį išsakė agresyviau: „Kas yra išdidus ir išpuikęs dėl religijos, natūraliai nugrimzta į šiurkščiausią prigimties begėdiškumą bei niekšingumą ir visiškai nesugeba būti geras valdinys ar geras artimasis"[20].

Iš įsitikinimo, jog religinis fanatizmas visada buvo ir yra grėsmė politiniam stabilumui, jie darė išvadą, kad valstybės labui ir saugumui valdovai neturi toleruoti atskalūniškų sąjūdžių, bet privalo

juos likviduoti. Priešingu atveju valstybė nustos egzistuoti ir panirs į pilietinio karo chaosą. Taigi pražūtinga puikybė, kurią skatina religija, gali būti apribota vien griežtomis teisinėmis ir politinėmis sankcijomis. Lipsijus jau cituotame veikale, iš dalies primenančiame Machiavelli *Valdovą*, nes yra panašus į tam tikrą valdovo žinyną, duoda tokį patarimą valdančiajam:

> Tegul [fanatiški atskalūnai] būna tavo nubausti, kad dėl jų tu nepatirtum kančių; ypač jei sukelia maištą. Nes geriau tegul žūna vienas nei visa visuomenė. Tie, kurie prievartauja [privalomą valstybėje] religiją, vienoje šalyje baudžiami vienaip, kitoje – kitaip, bet niekur nepaliekami nenubausti. Nėra vietos švelnumui: išdegink, išpjauk, nes geriau pašalinti vieną organą, negu bus suardytas visas kūnas. Juk kai šventai religijai iškrečiama kokia niekšybė, dėl to kenčia visi[21].

Parkeris teigė šitaip:

> Laukinė ir fanatiška sąžinė yra pernelyg stiprus dalykas, kad pavyktų ją sutramdyti paprastu griežtumu, todėl jai uždėti apribojimai turi būti proporcingi jos nedrausmingumui; taigi ją reikia kontroliuoti rūpestingiau ir sąžiningiau nei visus kitus viešąją tvarką ardančius principus dėl joje glūdinčių pavojingumo ir nedrausmingumo[22].

Suformulavę minėtus argumentus remdamiesi „neutraliųjų dalykų“ kategorija, turėtume daugmaž tokį samprotavimą. Religiniai fanatikai kelia pavojų todėl, kad savo vienašališką neutraliųjų dalykų interpretaciją, tokią, kokią formuoja jų papročiai, kultai, elgsena, nuomonės apie religinių dogmų teisingumą ir neteisingumą ir t. t., jie stengiasi paversti visuotinai privaloma valstybėje; pavyzdžiui, sekta, tikinti tam tikrų patiekalų vartojimo nuodėmingumu, jų vartojimą norės padaryti baudžiamą visoje visuomenėje. Kad šito

išvengtume, maža to, kad neleistume kokiai nors šališkai neutraliųjų dalykų interpretacijai sugriauti tos, kuri yra privaloma, arba kad neleistume įvairioms grupėms kariauti dėl to, kuri iš jų yra teisi, visą neutraliųjų dalykų interpretaciją reikia patikėti valdovui. Jis nustatinės, kokie kultai atitinka valstybės interesus, o kokie jiems yra grėsmė. Jis taip pat turės teisę likviduoti visas religines grupes, kurių atskalūniškas *zeal* gali sugriauti tvarką valstybėje. Vėlgi jis – ir tik jis – galės keisti privalomą neutraliųjų dalykų interpretaciją, jeigu tai pasirodys būtina.

Šis samprotavimas, atrodo, turi daug nepaneigiamumo bruožų. Juos galima atkurti trim sakiniais. Pirma, jeigu religija yra dvasinis reiškinys, egzistuoja plati neutraliųjų dalykų sfera. Arba kitais žodžiais: juo labiau religija yra traktuojama kaip sielos (taigi vidinis) rūpestis, juo platesnė turi būti neutralių (nesusijusių su sielos išganymu, išorinių, taigi politinių) dalykų sritis. Antra, jeigu pagrindinis prievartos šaltinis yra religinis *zeal*, linkęs primesti vieną neutraliųjų dalykų interpretaciją, politinės tvarkos likimas priklauso nuo kokios nors visuotinai (tai yra vieno krašto ribose) privalomos šių dalykų traktuotės. Trečia, jeigu bendroji traktuotė garantuoja pilietinę taiką, turi būti stipri valdžia, visiškai kontroliuojanti visuomenės gyvenimą.

Šio samprotavimo nepaneigiamumas atsiranda dėl to, kad sunku ką nors prikišti išvadoms iš pateiktų prielaidų; tačiau pačios prielaidos, kuriomis remiasi samprotavimas, žinoma, diskutuotinos, tačiau jų kvestionavimas ginčo laikais buvo arba labai sudėtingas, arba kėlė naujų, kur kas komplikuotesnių klausimų. Pirmoji prielaida susijusi su religijos interpretavimu kaip sielos, taigi tam tikro vidinio dalyko. Stiprus, Reformacijai būdingas polinkis į tokį požiūrį, aišku,

savaime nebuvo šios tezės įrodymas, tačiau atsisakyti jo atrodė tiesiog neįmanoma. Tai ne tik prieštarautų epochos tendencijoms, bet ir atvertų kelią religiniam fanatizmui. Paradoksas buvo tai, kad, kaip paaiškėjo, įsitikinimu dėl esminio religijos priklausymo vidiniam pasauliui rėmėsi ir visa tolerancijos koncepcija. Abi šalys atsidūrė tos pačios problemos akivaizdoje. Juo su didesne panieka žiūrėta į religijos „tradicijas ir priedus" (nė viena iš šalių nejautė jiems ypatingos pagarbos), tuo atkakliau kildavo klausimas, ką su jais daryti; juo giliau buvo skverbiamasi į sielą ieškant tikrojo religingumo, tuo labiau augo neutraliųjų dalykų skaičius, o kartu didėjo ir politikos bei politinės valdžios, turėsiančios jais rūpintis, svarba.

Antroji prielaida pabrėžia nuolatinę fanatizmo grėsmę, o tai vėl nėra besąlygiška tiesa, tačiau ją sunku pašalinti iš samprotavimo. Kaip ir anksčiau, tezė apie tokios grėsmės egzistavimą buvo visos koncepcijos *raison d'être*: ją pašalinus, tolerancijos klausimas netektų prasmės. Suprantama, šis požiūris turėjo empirinių šaltinių, bet, o tai svarbu, sėmėsi savo jėgos ir iš kitur. Ar žmonės tikrai buriasi į agresyvias konfesines bendruomenes, sukeliančias pilietinius karus? Tai istorinių aplinkybių klausimas ir toli gražu ne būtinybė. Kad taptų būtinybe, šis teiginys turi remtis bendresne teze apie kolektyvinį elgesį (pavyzdžiui, „liaudis iš esmės yra agresyvi minia") ar tiesiog apie žmogaus prigimtį („polinkis į karą yra stipresnis už polinkį į taiką"). Netolerancijos šalininkai mėgo pabrėžti šiuos žmogaus prigimties bruožus, o tolerancijos šalininkai turėjo būti – dėl akivaizdžių priežasčių – santūresni, nors įsitikinimas priešo, kuriuo buvo religinis *zeal*, egzistavimu ir juos galėjo paskatinti taip manyti.

Apie abi šias prielaidas dar kalbėsime. Prisiminkime dar trečią iškeltą prielaidą, irgi bendrą abiem šalims, kuri dabar mums yra

svarbiausia, nes remia pačią samprotavimo išvadą. Tai įsitikinimas, kad pilietinės taikos kūrimo procesas tam tikrą akimirką gali būti baigtas, taigi, kad galima sukurti tokią valstybę, kuri pakils virš religijos ir išsaugos visiems priimtiną neutraliųjų dalykų interpretaciją.

Valdovo suverenumas ir tolerancijos ribos

Taigi kokius reikalavimus turi atitikti valdžia, kuri baigs konfesinius karus ir garantuos pilietinę taiką? Atsakymas į šį klausimą susijęs su atsakymu į klausimą apie politikos prigimtį. Nesunku pastebėti, kad anksčiau pateiktame samprotavime turime Naujiesiems laikams būdingą mąstymo būdą apie politiką kaip apie desakralizuotą, autonominę sritį, patikėtą suvereniam valdovui, kuris veikia racionaliai ir veiksmingai dėl bendro labo. Suverenumas, turintis tapti taikos garantu, pagal garsiąją Bodino formulę yra „didžiausia valdžia įsakinėti“[23], galinti keisti galiojančius įstatymus ir vietoj jų priimti geresnius, spręsti karo ir taikos, apeigų ir papročių klausimus.

> Reikia tik, – rašė Bodinas, – kad tie, kurie yra suverenūs, jokiu būdu nepriklausytų nuo kieno nors kito įsakymų, kad galėtų skelbti valdiniams įstatymus ir juos atšaukti arba panaikinti nenaudingus įstatymus, kad vietoj jų priimtų kitus. To negali įvykdyti tas, kuris pats paklūsta įstatymams[24].

Dėl savo pasekmių tai buvo absoliutistinė, nors, aišku, nebūtinai monarchistinė koncepcija. Bodinas, tiesa, buvo paveldėtinės monar-

chijos šalininkas, kaip ir Parkeris; užtat Hobbesas, o ir Locke'as savo ankstyvuosiuose *Two Tracts on Government*, pateikia kontraktinę valdžios koncepciją. Taigi kalbant, kad būtent valdovas nustato, kuri neutraliųjų dalykų interpretacija yra teisinga, nebūtinai buvo galvota apie paveldėtinę monarchiją, bet veikiau apie absoliutistinę valdymo sistemą, kuriai būdingas racionaliausias „didžiausios valdžios įsakinėti" panaudojimas visuotiniam gėriui realizuoti.

Panašus buvo ir Spinozos mąstymo stilius, nors jis, vienintelis iš minėtų autorių, buvo demokratijos šalininkas; tačiau jis pateikė hobsišką šios santvarkos pagrindimą, – iš prigimtinės būklės išėję žmonės savo įgaliojimus perduoda suverenui, – o tai suponavo pritarimą politinio racionalumo rigorizmui. Taigi, nors Spinoza teisėtai laikomas minties laisvės propaguotoju, politiniu požiūriu jis nesiskiria nuo kitų valstybinio griežtumo skelbėjų. „Suverenūs valdovai, – rašė jis *Teologiniame politiniame traktate*, – yra tikrieji religijos ir pamaldumo interpretatoriai"[25]. Koncepciją, politinę sferą siūlančią atiduoti suverenui, o dvasinę – palikti Bažnyčiai, pripažino „pernelyg kvaila, kad reikėtų ją neigti"[26]. Nors Spinoza ir rašė apie būtinybę apriboti politinę valdžią, bet ne dėl to, kad manė, jog, – turint galvoj piliečių laisves, – ji turi būti menka. Atvirkščiai, pasak jo, ji turi būti didelė, ir vienintelę ribą nubrėžia realus jos įtakos spindulys. Tad racionali politika privalo nubrėžti savo galimybių ribas ir jų neperžengti.

Ar ryžtingi antitolerancionistai, tokie kaip Parkeris, irgi mąstė panašiai, ar liko už politinio racionalizmo ribų? Aistringi ir retorikos kupini Parkerio bei kitų netolerancijos šalininkų žodžiai neturėtų mūsų klaidinti. Juose nebuvo jokio kvazireliginio *zeal*. Jų valstybės koncepcija buvo tokia pat realistinė kaip ir Machiavelli, Hobbeso, Spinozos, Locke'o ar prancūzų autorių, apibūdinamų kuopiniu pa-

vadinimu les Politiques (prie kurių, beje, priskiriamas ir Bodinas). Propaguotas griežtumas nebuvo skirtas žmogui išganyti, jo tikslas nebuvo ir kišimasis į piliečių sielą ar sąžinę. Jausdami religinių karų pavojų, jie troško tik realizuoti tai, ką stipri politika gali realizuoti: pilietinę taiką, saugumą, stabilumą, gyvybės išsaugojimą.

> Bet kuri aukščiausioji valdžia, – rašė Parkeris, – kyla iš to paties šaltinio ir remiasi tuo pačiu principu, būtent: absoliučiai būtina, kad visuomenė išsaugotų žmogaus prigimtį, ir absoliučiai būtina, kad valdžia išsaugotų žmonių bendruomenę[27].

Taigi religija jiems, kaip ir jų oponentams, buvo politinė, o ne filosofinė problema; jie norėjo rasti jos politinį sprendimą, nesirūpindami pasaulėžiūrinėmis pasekmėmis. Nors ir buvo ginamas vienos religijos viename krašte principas, bet ne dėl to, kad oficialioji religija būtų buvusi pripažinta teisinga, o todėl, kad tai buvo politiškai naudinga, nes garantavo visuomeninę taiką. Panašiai buvo kovojant su disidentais, nes buvo remiamasi ne kryžiaus žygių dvasia, bet politine pragmatika.

Neturėtų mūsų klaidinti ir kai kurie tolerancijos gynėjų tekstų fragmentai. Jų požiūriai į valstybę daugeliu atžvilgių buvo panašūs, ir sunku jų valdžią svarstančiuose raštuose rasti kokį nors svarbų politinio sentimentalizmo elementą. Pilietinė taika, anot jų, irgi reikalavo stiprios politikos, ir jie atvirai ją gynė. Vaidmuo, kurį Locke'as priskirdavo valdžiai savo vėlyvuosiuose darbuose, jau būdamas tolerancijos šalininku, ne ką menkesnis už tą, kurį jis postuluodavo ankstyvuosiuose darbuose kritikuodamas toleranciją. Aišku, *Two Tracts on Government* gerokai skiriasi nuo *Dviejų traktatų apie valdžią*, pirmiausia grėsmės, kuri valstybės saugumui kyla iš religinės laisvės, dydžio įvertinimu, bet tame vėlesniame tekste matome ir

beveik autoritarinę, bent jau bendrosiose deklaracijose, politinės valdžios koncepciją. Viename pradinių *Antrojo traktato* fragmentų skaitome:

> Todėl manau, kad politinė valdžia yra įgaliojimas kurti įstatymus, tarp jų ir dėl mirties bausmės, vadinasi, ir dėl visų mažesnių bausmių, siekiant nustatyti ir išsaugoti nuosavybę, taip pat naudoti visuomenės jėgą šiems įstatymams vykdyti bei apsaugoti bendruomenę nuo išorinių grėsmių – ir visa tai dėl visuotinio gėrio[28].

Iš to, kas čia pasakyta, galima spręsti, jog jeigu visuomenę valdantys įstatymai jau yra galiojantys, valdžios pareiga yra griežtai juos vykdyti ir ryžtingai, išlaikant galimybę taikyti mirties bausmę, rūpintis visuomenės saugumu ir visuotiniu gėriu.

Toks politinės valdžios supratimas, nors iš pirmo žvilgsnio to nematyti, iš esmės atitinka *Laiško* tolerancijos koncepciją. Viešųjų religinių kultų, kuriems Locke'as vienas pirmųjų pritarė, toleravimas turi savo ribas, o valdžia jas saugo; tai ji, o ne kažkoks abstraktus principas, nustato, ar tam tikros apeigos neprieštarauja įstatymui ir ar dėl jų nekyla grėsmė visuotiniam gėriui. Jeigu iškyla toks prieštaravimas ir grėsmė egzistuoja, tuomet tolerancija yra negalima ir valdžia turi riboti viešųjų religinių kultų laisvę. Locke'as žengė net dar toliau ir teigė, kad tam tikra iš esmės leistina religinio turinio veikla kai kuriomis aplinkybėmis gali būti valdžios uždrausta.

> Jeigu susiklostys tokia situacija, – rašė jis *Laiške*, – jog valstybei tam tikrą laiką bus naudinga tausoti kiekvieną raguočių kraujo lašą, kad išgelbėtų sergančius galvijus, ar kam nors būtų neaišku, kad šiuo atveju valdžia turi visišką teisę kiekvienam valdiniui uždrausti bet kokį galvijų skerdimą, visai nekreipdama dėmesio į tikslus ar panaudojimą. Tačiau esant tokiai situacijai valdžia skelbia ne

religinio, o valstybinio pobūdžio įstatymą ir draudžia anaiptol ne veršių aukojimą, o tiesiog jų skerdimą[29].

Ši citata aiškiai parodo Locke'ui ir kitiems diskusijos apie toleranciją dalyviams būdingą politinių argumentų viršenybę prieš religinius: jeigu kyla visuotinio gėrio reikalavimų ir religinių praktikų konfliktas, visada laimės visuotinio gėrio reikalavimai, net jeigu konfliktas kyla ne dėl esminio šių praktikų kenksmingumo, o susiklosčius objektyvioms aplinkybėms. Būdinga ir tai, kad Locke'as, remdamasis savo neutraliųjų dalykų koncepcija, mano, jog aną draudimą galima apibūdinti vien politinėmis kategorijomis, be kokių nors diskriminacinių intencijų. Draudimas aukoti veršius yra religinės netolerancijos forma, tačiau draudimas žudyti galvijus yra racionalus politinis sprendimas, priimtas vardan visuotinio gėrio, nors stebėtojas iš šalies nemato šių draudimų skirtumo nei dalyko, nei pasekmių atžvilgiu. Skirtumas tas, kad pirmasis yra susijęs su religiniu dalyko aspektu, ir šiuo klausimu valdžia neturėtų imtis kokios nors veiklos, o antrasis – su religiškai neutraliu to paties dalyko aspektu. Atkreipkime dėmesį į tai, kad panašų argumentą pritaiko ir Parkeris:

> Laikinos bausmės taikomos tiems asmenims, kurie maištauja prieš nustatytas viešojo religinio kulto taisykles, ir tai daroma tuo pačiu pagrindu, dėl ko baudžiami prieš kitus viešuosius valdžios ediktus stojantys žmonės: ir vienu, ir kitu atveju svarbu tas pat, būtent – visuotinės taikos ir visuomenės interesų garantavimas; šiuos dalykus pažeidus, visada visuomenė sunerimsta. Todėl, kaip ir prieš pilietines teises nukreipti žmonių veiksmai sulaukia griežtos valdovų reakcijos, taip ir nusižengimai bažnytinei teisei smerkiami tos pačios valdžios. Reikalas, apie kurį kalbame, galiausiai yra ne religinio, o politinio pobūdžio; to reikia ne tikėjimui, o taikai ir valstybės labui; galimas

dalykas, kad žmogus yra geras krikščionis, bet jo pažiūros negalės būti toleruojamos, jei jos kelia grėsmę visuotinei taikai ir galutiniams valdžios tikslams[30].

Locke'o valstybės griežtumą šiek tiek nušviečia *Laiško* fragmentas, kuriame minimi keturi *particularia*, kai valstybė neprivalo laikytis religinės tolerancijos. Du iš jų yra gerai žinomi; jie susiję su ateistais ir su išpažįstančiais kitas religijas bei pavaldžiais „svetimiems valdovams"; pastarąją kategoriją Locke'as iliustruoja musulmono pavyzdžiu: šis, net jeigu prisiektų lojalumą „krikščioniškajai įstaigai", vis vien „yra įsipareigojęs aklai paklusti Konstantinopolio muftijui, o tas savo ruožtu yra nepaprastai paklusnus otomanų sultonui ir, taikydamasis prie jo pomėgių, skleidžia pramanytas savo religijos pranašystes"[31]. Nesunku pastebėti, kad į šią kategoriją patenka ir katalikai, nors jų lojalumas Locke'ui neatrodo toks įtartinas[32].

Musulmonų ir katalikų atveju argumentas yra tipiškai politinis. Kiek sudėtingesnis argumentas ateistų atveju. Locke'as pašalina juos iš tolerancijos vertų asmenų būrio dėl dviejų priežasčių: pirma, „ateistui negali būti šventi jokie laidavimai, jokie susitarimai, jokios priesaikos, jokie visuomenės saitai"; antra, „ateizmas iš pagrindų griauna bet kokią religiją"[33]. Pirmas argumentas yra aiškiai politinis, nors nėra akivaizdu, kodėl ateistai negali būti pasitikėjimo verti piliečiai (ši problema bus aptariama tolesniuose knygos skyriuose). Antras argumentas skamba it tam tikras disonansas, nes jame slypi sugestija, kad religija kaip sąmoningumo faktas gali būti valstybės rūpesčio objektas; kitaip tariant, tai gali būti taisyklės, jog valstybė neturi teisės kištis į savo piliečių sielas, išimtis. Čia ateistai atstovautų tokiai sielos sugedimo rūšiai, kurios moraliniais sumetimais, ne vien politiniais, jokia krikščioniška valstybė toleruoti negali.

Mus dominančiu aspektu įdomesni yra du kiti – pirmieji paminėti – *particularia*, rodantys tolerancijos apribojimus. Pirmas jų skelbia: „Valdžia neturi toleruoti jokių dogmų, priešingų ir priešiškų žmonių visuomenei ar geriems papročiams, kurie yra būtini, kad piliečių bendruomenė išliktų geros būklės [tiksliau, jai „išsilaikyti“ – *ad societatem civilem conservandam necessariis*][34]. Taigi *explicite* išdėstyta mintis, kuri, kaip stengiuosi įrodyti, vienija tolerancijos šalininkus ir priešininkus, būtent, kad politinė valdžia vardan visuotinio gėrio nustato tolerancijos ribas ir jai šiuo klausimu priklauso paskutinis žodis. Pareiškimo, kuris tokia forma galėjo pasirodyti iš po Lipsijaus ar l'Estrange'o plunksnos, aštrumą Locke'as nedelsdamas sušvelnina: jis priduria, kad tokie dalykai yra „retas reiškinys bet kurioje bažnyčioje“. Tačiau papildoma konstatacija, ir tai nesunku pastebėti, jau yra kitos kokybės; tai savotiška tikėjimo deklaracija, pateiktos taisyklės niekuo nekeičianti. Ar valstybė dažnai turi kištis į bažnyčių veiklą, ar retai – tai istorinių aplinkybių reikalas; taisyklė nėra pažeidžiama, nes kiekvienąsyk iškilus būtinybei, valstybė privalo griežtai ginti politinės bendruomenės patvarumą. Formuluokime tai kiek kitaip: Locke'o ir, tarkim, Lipsijaus skirtumas čia – tik skirtingos nuomonės apie tai, kaip dažnai valstybė yra priversta riboti toleranciją vardan visuotinio gėrio; iš to paties principo jie padarė skirtingas praktines išvadas konkrečiomis sąlygomis, tačiau, pabrėžkime dar kartą, nepriklausomai nuo taikymo dažnumo principas lieka tas pats.

Svarbu ir tai, kad tarp eventualaus valstybės kišimosi į religiją dingsčių Locke'as mini „dogmas“ ir „papročius“, tačiau savo tikėjimo deklaracijoje kalba tik apie dogmas: „Jokia sekta nedrįsta žengti iki tokios beprotybės, kad kaip tikėjimo dogmas pateiktų

tai, kas aiškiai griauna visuomenės pagrindus“[35]. Turint galvoje, kad dogmatika buvo tapatinama su anachronišku viduramžių scholastikos palikimu ir nevykusia filosofijos įtaka religijai, įsitikinimas menku jos poveikiu atrodo natūralus. Tačiau dėmesio verta yra tai, kad Locke'as nedeklaruoja čia savo pasitikėjimo įvairių religijų ar konfesinių grupių „gerais papročiais“ ir nesiskelbia esąs įsitikinęs, jog religinių bendruomenių išsaugojimas tik ypatingais ir itin retais atvejais pareikalaus valdžios įsikišimo. Čia neatrodo, kad mažėja tokio kišimosi, bent jau jokios nuomonės šia tema nepareikšta; savaime aišku, jog, kaip rodo minėtas pavyzdys apie draudimą skersti aukojamus galvijus, valstybės įsikišimas nebūtinai turi būti nulemtas būtinumo sutramdyti kokį nors fanatikų sąjūdį, sąmoningai siekiantį nuversti suverenią valdžią ir jos įstatymus. Tokia teisė iš esmės glūdi valdžios struktūroje ir sudaro jos prerogatyvą, arba, kaip tai apibrėš Locke'as *Antrajame traktate*, „galią, pačiai apsisprendus, veikti dėl visuotinio gėrio neatsižvelgiant į galiojančią teisę“[36].

Dar svarbesnis yra antras tolerancijos apribojimas. Iš esmės jis kartoja ankstesnį principą, tačiau kiek platesne forma. Religinis *zeal*, – aiškina Locke'as, – veikia ne tik atvirai, siekdamas užgrobti sau privilegijas ir valdžią, – juk tuomet būtų palyginti lengva jį lokalizuoti, – bet ir slapčia. Yra pažiūrų, teorijų, šūkių, kurie atrodo esą vien religinio ar moralinio turinio, tačiau jie sudaro tiktai priedangą politiniams siekiams. Kas nors gali, pavyzdžiui, skleisti teoriją, kad valdymas remiasi malone, tačiau tikrasis jo tikslas bus galiausiai garantuoti „kovotojams [už šią teoriją] visas žemiškąsias gėrybes“. Taigi tai nėra susiję su religiniu fanatizmu tikrąja prasme; ne *zeal* gresia politiniam stabilumui, o veikiau griaunamasis ir uzurpatoriškas sąjūdis, kuris naudojasi religiniais šūkiais, kad

nuverstų teisėtą valdovą. Religija čia yra nepaprastai patogus įrankis apgaudinėti, todėl turi būti traktuojama įtartinai. Kitaip tariant, Locke'as čia, atrodo, įtaigauja, kad valdžia turi nuolat budėti; ankstesniame *Laiško* fragmente jis rašo, kad sektos, būdamos mažuma, mėgsta skelbti „būtinumą puoselėti tarpusavio toleranciją", užtat „pelniusios valdžios malonę"[37], tuoj pat trypia bendrabūvio pagrindus. Religiją reikia traktuoti kaip daugmaž sąmoningo žaidimo dėl valdžios formą. Todėl toleranciją galima atšaukti, jeigu kyla įtarimas, kad kokios nors grupės skelbiamas religinis turinys ir net pats tolerancijos principas yra politinė apgavystė. Kartu valdžios prerogatyva gerokai išplečiama; į ją įtraukiama teisė religinių sąjūdžių deklaracijose ir veiksmuose įžvelgti politines intencijas ir potekstes.

Tokio motyvo atsiradimas *Laiške* yra įsidėmėtinas, mat daugelis toleranciją remiančių pasisakymų grindžiami kažkuo visai priešingu, būtent, pasitikėjimo nuostata bei reikalavimu riboti įtarumą dėl sektų ir konfesijų elgesio. Visiškas įtarumas būdingas veikiau aršiems tolerancijos priešininkams, tokiems kaip l'Estrange'as ar Parkeris, nes, anot jų, visa „neutraliųjų dalykų" sfera turi būti kontroliuojama valdžios; o jeigu taip, vadinasi, kiekviena nepriklausomybės ar nukrypimo religijos srityje forma savaime įtartina (nors nebūtinai naikintina ar smerktina). Kaip jau minėta, viena iš tolerancijos priešininkų samprotavimo prielaidų skelbė žmogaus prigimtimi ar visuomenės elgesiu pagrįstą tezę apie įgimtą žmonių agresyvumą. Tačiau iš kur toks Locke'o valdžios nepasitikėjimo piliečiais principas, juo labiau kad, kaip irgi anksčiau pastebėta, tezė apie esminį sugedimą šitaip mąstantiems žmonėms buvo nepriimtina? Beje, nesunku matyti, kad lygiai kaip pasitikėjimas yra viena iš svarbių tolerancijos sąlygų, taip jo stoka yra vienas svarbių kovos su netoleran-

cija aspektų. Nepritardami tezei apie esminį visuomenės ar žmogaus prigimties sugedimą, tolerancijos gynėjai negalėjo jos visiškai atmesti. Visa tai apibendrindami galėtume teigti, kad šioje vietoje Locke'o teorijoje randame gerai žinomą visoje tolesnėje tolerancijos koncepcijos istorijoje motyvą, kurį galime suvokti kaip pasitikėjimo ir įtarumo augimą drauge. Tolerancijos principui remti reikia skelbti tikėjimą gera individų ar grupių valia ir geromis jų intencijomis, o kovojant su netolerancija nuolat reikia nepasitikėti eventualiais grėsmės šaltiniais. Dar labiau apibendrinant galima iškelti tezę, jog visa vėlesnioji tolerancijos sąvokos istorija buvo nuoseklus vienos ir kitos nuostatos plėtojimas: vis daugiau grupių ir pažiūrų pelnydavo pasitikėjimą ir kartu augo budrumas vis gausėjančių ir vis giliau slypinčių netolerancijos šaltinių atžvilgiu.

Racionali prievarta

Suvokdami problemą iš šiek tiek kitos perspektyvos, galime teigti, kad abi ginčo šalis vienijo įsitikinimas, jog pilietinę taiką ginti galima politinėmis prievartos priemonėmis. Nors tolerancijos šalininkai apie šią prievartą stengėsi rašyti atsargiau, o jos priešininkai grįždavo prie šios temos dažnai ir mielai, ir vieniems, ir kitiems neribota ir iracionali prievarta atrodė bjauri, moraliai smerktina ir neduodanti jokių rezultatų. Kitaip tariant, nors jie ir įgaliodavo valdžią taikyti ryžtingas priemones religiniams santarvės griovėjams, bet darė prielaidą, kad valstybės interesų, stabilumo ir

pilietinės taikos požiūriu tai turi būti racionali prievarta. Tai buvo itin svarbu tolerancijos priešininkams, mat jie norėjo išvengti bet kokių įtarimų apie paramą tironijai; toks įtarimas, žinoma, ne itin rūpėjo tolerancijos šalininkams. Todėl griežta valdžia, kitaip nei tironija, turėjo, anot autoritaristų, būti ne kaprizinga, o ribojama ir savo tikslų, ir priemonių atžvilgiu.

Taigi Lipsijaus, Parkerio ar Proasto teiginiuose nerasime požiūrio, kad, taikydama prievartą ir drausmę, valdžia gali pasiekti bet kokį tikslą, pavyzdžiui, kad netikintys žmonės taps tikinčiaisiais arba kad katalikai pereis į anglikonybę. Jie puikiai suvokė ribotas jėgos panaudojimo galimybes ir todėl laikėsi principo, kad jėgą reikia naudoti protingai ir įžvalgiai. Lipsijus, pavyzdžiui, po griežto (anksčiau cituoto) valdovui priesako naikinti atskalūnus, rašo:

> Žinau iš patirties, kad gydytojai dažniau pasiekia gerų rezultatų, jei savo pacientus palieka ramybėje, o ne ką nors jiems daro ar judina jų kūną. Iš tikrųjų laikas ir ramybė paprastai išgydo tuos melancholija sergančius žmones. Kiti šaukia: ginklas ir karas; bet ar jie nemato, kad ginklas ir karas sukelia ginkluotą pasipriešinimą? Žmogaus siela iš prigimties yra maištininkė, linkusi į tai, kas uždrausta, ir atspari įtakoms. Todėl reikėtų pasvarstyti, ar ne geriau būtų laikytis saiko, negu nederamai taikyti gydymo priemones ir taip sukelti aibę nelaimių[38].

Replikuodamas Locke'ui, Proastas irgi pabrėžia savo pasibjaurėjimą *Laiške apie toleranciją* pasmerktais metodais. Palankiai cituodamas *Laiško* fragmentus, jis daro išvadą apie žiaurių priemonių neveiksmingumą:

> Dabar turiu pabrėžti, kad visiškai pritariu šiam Autoriui [t. y. Locke'ui], jog persekioti žmones ugnimi ir kardu, atimti jų nuosavybę, žaloti kūno bausmėmis, marinti badu ir kankinti kalėjimuose, pagaliau

atimti jų gyvybę – ir visa tai tik tam, kad paverstum juos krikščionimis, tai fatališkas būdas parodyti, jog norima išganyti tuos, su kuriais šitaip elgiamasi. Būtų be galo sunku įtikinti protingus žmones tuo, kad tasai, kuris nė nemirktelėjęs ir širdyje visiškai pritardamas savo brolį gali atiduoti budeliui gyvą sudeginti, nuoširdžiai ir atsidavęs rūpinasi brolio išgelbėjimu iš pragaro ugnies aname pasaulyje. Turiu pasakyti, jog, nekalbant apie akivaizdų absurdą atimti žmonėms gyvybę, kad padarytum juos krikščionimis, šie metodai yra tokie tolimi nuo tikslo, dėl kurio buvo naudojami, jog paprastai sukelia priešingas pasekmes[39].

Šių autorių atsiribojimas nuo tironijos reiškė ne vien tai, kad jie tikėjo jėgos panaudojimo racionalumu, vadinasi, galimybe taikyti tam tikras priemones (priverstinis išorinis religinis konformizmas) tam tikriems tikslams (pilietinė taika) pasiekti; tironijai, kaip buvo pastebėta jau senovėje, būdingas politinis nestabilumas, ir būtent šią ydą turėjo įveikti naujoji politikos koncepcija. Kad stabilumą garantuojantis projektas būtų realus ir kad nekiltų įtarimo, jog jis išsigims į tironiją, reikėjo aiškiai identifikuoti politinę sferą ir atskirti ją nuo nepolitinės; kitaip tariant, reikėjo parodyti, kur privalu besąlygiškai paklusti valdžiai ir į kokias žmonių gyvenimo sritis valdžia kištis negali. Tokia aiški riba tarp politinio paklusnumo sferos ir žmogaus laisvės erdvės parodė esminį tironijos ir naujosios autoritarinės santvarkos skirtumą, taigi ir politinio arbitralumo bei politinės dermės skirtumą. Daugumos tolerancijos priešininkų nuomone, ši riba buvo tarp mąstymo (sąžinės) ir veiklos. Todėl žmogus turėjo visišką religinių įsitikinimų laisvę, tačiau savo veikla privalėjo besąlygiškai paklusti politinei valdžiai ir jos nurodymams dėl išorinių religinio kulto apraiškų. Savo *Second Tract on Government* jaunasis Locke'as rašė, kad „vidinis širdies pamaldumas, kurio reikalauja Dievas, kuris yra religijos esmė

bei siela ir be kurio kitos religinio kulto apraiškos veikiau provokuoja Dievą nei jį patraukia... nors visiškai nebylus ir paslaptingas ir visas pasislėpęs nuo žmonių akių, nei paklūsta žmonių įstatymams, nei tiesiog yra pajėgus jiems paklusti". Ir dar apie „išorinius religinius veiksmus": „Didžiai išmintingas ir geras Dievas apie tas apeigas leido spręsti valdžiai ir patikėjo jas tam, kuris viešpatauja ir turi teisę valdyti bažnyčią, taigi gali jas gerinti, neigti, keisti ar kokiu nors būdu tobulinti taip, kaip pagal jo sprendimą tai būtų geriausia ir atitiktų laiką, papročius ir Bažnyčios reikalavimus"[40].

Vėliau Locke'as pripažins, kad toks politinės tvarkos ir tironijos skirtumas yra nepakankamas. Jis įrodinės, kad prievartos neveiksmingumo esmė yra gilesnė, nei manė stiprios apsišvietusios valdžios skelbėjai. Prievartos neįmanoma racionalizuoti taip, kad būtų galima neklystamai suderinti tikslus bei priemones ir pasiekti reikalingą efektą – pilietinę taiką. Nepavyks atlikti ir procedūros, vidinius dalykus atskirsiančios nuo išorinių, kad prievartą saugiai galima būti naudoti vien išoriniams veiksmams. Prievartos prigimtis yra tokia, – atrodo, teigia Locke'as, – kad ji veikiau stiprina, o ne mažina pasipriešinimą valdžiai. Pabandykime, – argumentuoja jis, – specialias drausmės priemones paskirti kitos odos spalvos ar tam tikros akių spalvos žmonėms, ir pamatysime, kaip jie susiburs į glaudžią grupę, nuolat smarkiai konfliktuojančią su valdžia. Juo labiau šis mechanizmas tinka religijai ir išorinėms jos apraiškoms. Pamėginkime, – tęsia jis toliau, – naudoti jėgą prieš įvairias religines grupes, ir taip paskatinsime jas gynybos sumetimais susivienyti į politinį sąjūdį, antagonistiškai nusiteikusį valdžios atžvilgiu. Šiuo argumentu Locke'as lyg įteiginėja, kad tironijai, kaip žinoma, būdinga nuolat ieškoti naujų priešų ir juos naikinti. O tai,

pabrėždavo senovės žmonės, nepaprastai brutalizuoja gyvenimą ir baigiasi prievartine tirono mirtimi nuo realių ir potencialių aukų rankų. Tačiau ir racionalios išorinės prievartos santvarka, kurią siūlė tolerancijos priešininkai, nėra visiškai laisva nuo šios ydos. Žinoma, galima pastebėti, kad nuo jos nėra visiškai laisva ir Locke'o valdžios koncepcija, nes ir jis nesikratė, kaip stengiausi parodyti ankstesniame skyrelyje, panašios prievartos formos pilietinei taikai garantuoti. Tačiau Locke'ą galima ginti įrodinėjant, kad apie tokios prievartos taikymą jis kalba kaip apie išskirtinį dalyką, o ne kaip apie įprastinę politinę praktiką.

Antitolerancionistai: paternalizmas ir tradicionalizmas

Dabar metas iškelti principinį klausimą, kad suvoktume septynioliktame amžiuje atsiradusios religijos ir valstybės atskyrimo koncepcijos esmę. Kur glūdėjo abi ginčo šalis skirianti riba, jeigu ir vieni, ir kiti nuogąstavo dėl antagonizuojančios religijos įtakos ir todėl norėjo užkrauti jai politinę drausmę? Kas rodo pozicijų skirtingumą, jeigu iš esmės juos vienijo sutarimas dėl politinių saitų pirmenybės prieš visokius kitokius? Ar skirtingas vertinimas priemonių tam pačiam tikslui – pilietinei taikai – pasiekti buvo vienintelis skirtu-

mas? Ar ginčas buvo apie tai, kas labiau tinka politinei santarvei įtvirtinti – veikiau nuolankumas daugumos religinių grupuočių atžvilgiu ar griežtumas; ar geriau plėsti politinės santarvės stabilumo požiūriu leistinų dalykų sferą, ar ją siaurinti; ar akcentuoti prievartos priemonių neveiksmingumą, ar verčiau jas tobulinti ir t. t.?

Atsakymas, kad tolerancijos šalininkų ir priešininkų skirtumas buvo tik santūrumo dėl prievartos priemonių vartojimo laipsnis, būtų kiek šokiruojantis, o dar svarbiau, kad ir kaip jie buvo panašūs, vis dėlto neteisingas. Manau, kad skirtumas susijęs su esminiais dalykais. Tad koks jis? Akivaizdžiausias atsakymas, kurį randame septyniolikto amžiaus tekstuose, būtų toks: tolerancijos šalininkai optimistiškai vertino žmogaus prigimtį, o tolerancijos priešininkų požiūris šiuo klausimu buvo pesimistiškas; kalbant tiksliau, pirmieji pasitikėjo bendruomene, o antrieji bendruomenę laikė neprotinga minia, linkusia siautėti ir pasiduodančia permainingoms emocijoms. Toks skirtumas, aišku, yra svarbus, nors galima ginčytis, ar jis taikytinas visiems diskusijos dalyviams (sunku, pavyzdžiui, Bayle'iui primesti kokį itin optimistinį požiūrį į žmogaus prigimtį, o ir Locke'as, priešingai paplitusiai nuomonei, visai nebuvo optimistas). Tačiau pirmiausia atrodo, kad požiūris į žmogaus prigimtį ar į bendruomenės elgesį nevaidina lemiamo vaidmens, nes tai yra veikiau požiūrio į toleranciją padarinys nei priežastis. Kad ir kokie svarbūs būtų šie klausimai, manau, nepavyktų apginti tezės, kad žmogaus prigimties interpretacija buvo kaip nors ypatingai užvaldžiusi šio laikotarpio mąstytojus ir kad čia suformuluotos nuostatos juos privertė užimti politinio autoritarizmo poziciją arba priimti religinės tolerancijos principą. Žmogaus prigimties interpretacija suvaidino kur kas svarbesnį vaidmenį aštuonioliktame

amžiuje, o anksčiau jos vaidmuo buvo veikiau antrinis. Antrinis kieno atžvilgiu? Kitose šio skyriaus dalyse stengsiuos apginti tezę, jog kategorija, kuri lemia ginčo šalių skirtumą, yra politinės tvarkos prigimtis.

Pradėkime nuo autoritaristų, kurių teorija kyla, kaip kelissyk jau pabrėžėme, iš Hobbeso politikos koncepcijos. Locke'as, prisiminkime, argumentavo (*Two Tracts*), kad už dalykų, kuriems taikoma gėrio ir blogio kategorija, srities ribų, taigi už tokių, kuriuos „atveria protas, kurie paprastai vadinami gamtos dėsniais arba žodžio apraiškomis", žmogus yra pats sau viešpats ir vienintelis savo laisvės šeimininkas. Tačiau „yra tokia nepažeidžiama visuomenės ir valdžios ypatybė, jog kiekvienas konkretus žmogus būtinai turi atsižadėti šios teisės į laisvę ir patikėti ją valdovui, suteikdamas jam tokią didelę valdžią savo veiksmams, kokią turi pats". Taigi žmogus teisėtai visą savo laisvę atiduoda kažkam kitam, kuris nuo šiol spręs jo vardu; tasai kažkas gali būti individas (monarchas) arba grupė (parlamentas). Nuo šiol šis „valdovas" politikos klausimais yra „vienintelis teisėjas, nes priešingu atveju bet kuris įstatymas būtų ginčytinas, o valdžia galėtų vien įtikinėti, bet neturėtų galios reikalauti paklusnumo"[41].

Tokia koncepcija, kaip buvo pabrėžiama kone kiekvienąsyk ją aptariant, remiasi paradoksu, nes sieja du elementus: laisvę ir autoritarizmą. Viena vertus, žmonės yra laisvi iš prigimties, ir ši laisvė iš esmės atsiskleidžia politiniame gyvenime: ne tik valdovas įgyja prerogatyvą valdyti laisvo ir sąmoningo individų susitarimo (kontrakto) pagrindu, bet ir visa jo veikla kyla iš šios laisvės. Jis yra laisvas kelti sau tikslus ir rinktis priemones jiems realizuoti, o uždėti jam apribojimai nėra dideli. Politinės sferos išskyrimas ir apsiriboji-

mas ja atleido jį nuo tos priklausomybės, kuri bent jau nominaliai buvo jam užkrauta, kai reikėjo siekti religinių ar dvasinių tikslų. Religinių ir politinių, dvasinių ir žemiškų tikslų derinimas vertė jį įvairiais būdais teisintis dėl savo veiklos ir žongliruoti abiem kategorijomis. Kai tik politika buvo emancipuota, teisintis jau nebereikėjo, ir jis galėjo veikti be doktrininių apribojimų. Suverenumas tad buvo didi laisvės apraiška, nors tai buvo ne beribė, kaip tironijos atveju, laisvė, o racionalizuota tikslų ir priemonių atžvilgiu. Kadangi suverenas savo įgaliojimus gavo iš individų, jie irgi turėjo matyti jo veikloje – kuriant įstatymus, teisėtai interpretuojant neutraliuosius dalykus, siekiant politinės taikos – savo laisvės manifestaciją.

Tačiau kita vertus, politinė tvarka buvo itin autoritarinė. Piliečiai, patikėję savo laisvę suverenui, tapo besąlygiškai priklausomi. Visa, kas buvo už mąstymo laisvės sferos ribų, taigi ir visi kiti neutralieji dalykai, buvo atiduota valdyti suverenui, kuris reikalavo visiško paklusnumo tokiai interpretacijai, kokią pats šiems dalykams suteikė. Šis reikalavimas neturėjo jokių išimčių, nes, kaip rašė jaunasis Locke'as cituotame fragmente, kiekviena tokia išimtis sugriautų visą sistemą: teisė ir valdžia taptų derybų bei įkalbinėjimų objektu, o tai sunaikintų suvereno funkcijas. Locke'as samprotauja šitaip: kad valstybė egzistuotų ir funkcionuotų („būtinas visuomenės ir valdžios bruožas"), reikalingas suverenas; kad suverenas atliktų savo pareigą, jis negali įtikinėti, jis turi primesti savo valią; todėl politinė sistema yra tokia, kuri primeta paklusnumą. Tiesa, jaunasis Locke'as ir kiti autoritaristai aiškiai suvokė, kad suverenas gali klysti ir skriausti, tačiau nesutiko jo kontroliuoti ar reikalauti, kad jis pagrįstų savo valią. Tad kvestionuoti egzistuojančius įstatymus ir įstaigas nėra piliečio reikalas – jokiu atveju ir jokiu mastu.

Abiejų koncepcijos elementų – laisvės ir autoritarizmo – suderinimas pasirodė esąs nepaprastai sudėtingas. Jos logika turėjo paskatinti esmingai pervertinti šių elementų santykį. Sunku buvo patikėti, kad iš prigimties esi visiškai laisvas, tačiau kartu pasmerktas gyventi visiškai paklusdamas; sunku tad buvo sutaikyti prigimtinės laisvės būklę su faktiškos priklausomybės būkle. Buvo ir didesnių sunkumų. Visa koncepcija buvo naujoviška ta prasme, kad pateikė racionalistinį valdžios ištakų ir jos funkcionavimo aiškinimą, ir kita prasme – jos turinys atitiko naujas politinės filosofijos kryptis: ji skelbė prigimtinę žmonių lygybę, rėmėsi sutarties teorija, o valdžiai užkrovė racionalias pareigas, tokias kaip visuomeninė taika, piliečių saugumas ir nuosavybės apsauga. Tačiau šis naujoviškumas nederėjo prie reikalavimo besąlygiškai paklusti suvereno valiai. Pakartokime: tai buvo ne loginis, o psichologinis prieštaravimas. Tas, kuris save laiko iš prigimties laisvu individu tarp kitų iš prigimties laisvų individų, o valdžią suvokia kaip sutartinį reiškinį, vargiai priimtų nebylaus paklusnumo nuostatą, būdingą veikiau ankstesniam, nekontraktiniam mentalitetui (pritariančiam, pavyzdžiui, dieviškosios karaliaus valdžios kilmės koncepcijai). Paklusnumas gali atrodyti racionalus pagal apibrėžimą („būtinas bruožas“), bet negali būti psichologiškai priimtas naujosios epochos žmogaus, jei neturės kokios nors stipresnės ir iš vidaus labiau įpareigojančios sankcijos.

Autoritaristai, kuriuos šis mąstymo būdas stulbino perdėtu paklusnumo koncepcijos abstraktumu, atsisakę Hobbesui ar jaunajam Locke'ui būdingo naujojo racionalizmo, mėgino suteikti jai konkretesnę formą. Jie itin pabrėždavo religijos svarbą, paversdami ją kertiniu visuomenės akmeniu. Vienoje valstybėje kaip politinės

santarvės pagrindas privaloma viena religija: toks sprendimas jiems atrodė daug pranašesnis pilietinės taikos išsaugojimo požiūriu nei abstraktus kontraktualizmas. Kad išvengtume nesusipratimų, pabrėžkime, kad čia nekalbama apie slaptą sugrįžimą prie religinio zelotizmo ar teokratijos. Santvarkos pagrindimas religine vienybe buvo politinio racionalizmo šalto apskaičiavimo efektas ir neturėjo kokių nors intencijų panaudoti politines priemones piliečių sieloms išganyti. Tai matyti iš kalbos, kurią vartojo autoritaristai, apeliuojantys tik į praktines vienintelės ar daugelio religijų pasekmes.

> Religija ir Dievo baimė, – rašė Lipsijus, – tai vieninteliai dalykai, palaikantys visuomenės vieningumą. Atimkite tai, ir žmonių gyvenimas taps kupinas beprotybės, nelaimių ir žiaurumo. <...> Neturėtume labai tikėti tais Egipto karaliais, kurie, stiprindami savo valdžią, prikurdavo ir maišydavo religijas, kad egiptiečiai visi kartu negalėtų organizuoti sąmokslo. Kvailiai. Viena religija kuria vienybę, o iš religijų maišaties kyla atskalūnybė[42].

Panašiai rašė Parkeris:

> Religija yra arba naudinga, arba pavojinga valstybei, nes jos formuojama nuostata yra arba taiki, arba smurtinė; kaip nėra nieko veiksmingesnio valdžios interesams, taip nėra ir nieko grėsmingesnio; taigi kunigaikščiams niekas labiau nerūpi kaip doktrinų, skelbiamų jų valstybių ribose, globa[43].

Ir toliau:

> Leisti egzistuoti valstybėje įvairioms religinėms sektoms yra ne kas kita kaip sergėti daugybę pretekstų ir progų viešiesiems neramumams. <...> Jeigu religija skaldo žmonių protus, joks bendras interesas negalės jų suvienyti; ten, kur fanatizmas naikina draugystę, gamtos saitai nėra tokie stiprūs, kad susietų žmones[44].

Autoritaristai, konkretizuodami paklusnumą ir pavaldumo suverenui idėjai suteikdami abstrakčios galios, žengė dar toliau. Jie pasirėmė tam tikra tradicionalizmo forma, kurios jaunasis Locke'as ar Hobbesas beveik neminėjo. Parkeris, pavyzdžiui, mąstydamas neabejotinai panašiai kaip ir Hobbesas, jo koncepcijos kritikai skyrė net du savo veikalo skyrius, kuriuose *Leviatano* autoriui priekaištavo pirmiausia dėl abstraktaus kontraktualizmo. Jeigu suverenas atsiranda iš sutarties, kurią sudaro lygūs ir laisvi prigimtinės būklės individai, vadinasi, įgijęs absoliučią valdžią, jis gali, remdamasis priimta hipoteze, primesti bet kokią religiją, netgi islamą. Tokia galimybė Parkeriui yra nepriimtina, ji įrodo fundamentalią Hobbeso klaidą. Todėl Parkeris argumentuoja, kad suverenas atsiranda ne religinėje prigimtinės būklės tuštumoje, o susiformavus tam tikrai konkrečios šalies situacijai. Visas jo samprotavimas iš esmės turėjo apginti anglų religiją ir anglų religinės politinės santarvės – stabilios, racionalios, veiksnios – koncepciją, išryškindamas aukštesnį šio modelio lygį palyginti su puritonų ir papistų koncepcijomis (įdomu tai, kad šiems pastariesiems jis neskiria daug dėmesio). Taigi religija, kilusi iš krašto tradicijų, integruodama piliečius, atlieka vertingą politinę funkciją. Tos pačios nuomonės apie bendrąjį principą buvo Lipsijus:

> Tai yra tikrasis apdairumas, ir todėl kunigaikštis neturi išpažinti jokios kitos religijos ar kulto, o tik pagal senuosius papročius garbinti vieną Dievą; nes protinga yra saugoti savo protėvių įstatymus laikantis šventų apeigų; nusigręžti nuo jų ar laužyti įprastus šalies papročius visų tautų laikoma sunkiausiu nusikaltimu. Todėl tie, kurie taip daro, turi būti nubausti, o tą, kuris rūpinasi, kad būtų gerbiamas Viešpaties didingumas, myli Dievas. Atmink tai gerai. Nieko nėra žmogui geresnio už religiją; turime ją saugoti visomis savo galiomis ir stiprybe[45].

Kartu su tradicionalizmu, irgi oponuojant Hobbesui, buvo priimtas dar vienas principas, – paternalizmas. Hobbeso prigimtinėje būklėje gyveno lygūs individai; Parkeris šią situaciją įvertino kaip abstrakčią, taigi nerealią. Hierarchija neatsiranda iš sąmoningo individų susitarimo, – ji yra duota. Visada žmogus gimsta tam tikroje hierarchinėje struktūroje, kaip vaikas šeimoje. Tikroji prigimtinė būklė, pasak Parkerio, yra kitokia nei ją aprašė Hobbesas. Iškart žmonių neatsirado gausiai „kaip grybų"[46], bet jie gimė iš vieno Dievo sukurto žmogaus, kuris ėmėsi vėliau atsiradusių žmonių vedlio funkcijos. Taigi priklausomybė nuo vieno – galiausiai nuo vieno Dievo – visada buvo natūrali žmogaus būsena. Parkeris čia formuluoja, kaip nesunku pastebėti, argumentą, kuris politinį paklusnumą kildino iš tėvo valdžios, o karaliaus funkcijas – iš Adomo funkcijų; R. Filmerio pateikta šio argumento versija bus griežtai sukritikuota Locke'o *Pirmajame traktate apie valdžią*.

Kaip matyti iš šios rekonstrukcijos, autoritaristų koncepcijoje tradiciniai ir naujieji motyvai yra ypač susiję. Naujiesiems, be abejo, priklauso racionalistinis valdžios ir suvereno funkcijų suvokimas, politinių reikalavimų viršenybė prieš visus kitus, priemonių ir tikslų racionalizacija, valstybės atsižadėjimas išganyti piliečių sielas ir t. t. Tačiau į šią koncepciją buvo įtraukti tradicionalizmas ir paternalizmas – tai abstraktų valdžios ir paklusnumo sistemos modelį turėjo padaryti realesnį, pagrįsti jį tikrosiomis priklausomybėmis ir ryšiais. Bet šis sumanymas, nors ir kilo iš noro įveikti esminius racionalistinės suvereno koncepcijos keblumus, negalėjo pavykti iki galo. Tradicionalizmas ir paternalizmas, sugrąžinti dėl jų politinio veiksmingumo, nebegalėjo būti tokie, kokie buvo kadaise. Tai geriausiai matyti iš religijos pavyzdžio.

Visas naujojo autoritarizmo modelis rėmėsi religijos perkėlimu į vidinę sferą, jos išorines apraiškas traktuojant kaip religiniu požiūriu ne itin svarbias. Ogi dabar, pasitelkus tradicionalizmą ir paternalizmą, paaiškėjo, kad politiškai optimali situacija – tai ne vien privalomų ritualų laikymasis, bet ir nuoširdus vienos protėvių religijos bei tradiciškai įsišaknijusios hierarchijos puoselėjimas. Skaitant Parkerio veikalus matyti ši dvejybė (net prieštaringumas), kai nuo vieno religijos supratimo pereinama prie kito: nuo jos traktavimo kaip vien vidinio dalyko prie suvokimo, kad ji yra stiprus dvasinis veiksnys visuomenei telkti apie tam tikrus kultus, tikėjimus ir papročius. Tačiau svarbiausia čia – ne prieštaringumas. Parkerio samprotavimo yda yra ta, kad apie religinę bendruomenę jis kalba vien politinėmis kategorijomis; jo aptariama sąjunga yra *de facto* politinė, kur religijai valstybės vieningumo atžvilgiu atitenka tarnybinis vaidmuo. Visas autoritaristų mąstymo būdas, veiksmingumo kategoriją pabrėžiantis pilietinės taikos gynimo ir išcentrinių jėgų neutralizacijos kontekste, buvo pastanga sumenkinti religijos įtaką politikai ir apriboti ją vidiniais potyriais. Racionalistinis instrumentalizmas, prisiminkime, ryškus netgi pačiame jų politinio filosofavimo metode, pavyzdžiui, vadovėlinis Lipsijaus veikalo stilius – panašus į tą, kurį vartojo Machiavelli: patarinėti valdovui, vadinasi, traktuoti politinę sferą kaip priklausomą nuo protingos valdovo veiklos[47] – aiškiai prieštarauja tradicionalizmui ar paternalizmui, jeigu, vartodami šiuos terminus, turėtume galvoje bruožus, būdingus iki naujųjų laikų istoriškai susiformavusioms ir racionalizacijos nepripažįstančioms bendruomenėms bei hierarchijoms. Autoritaristams išorinė religija buvo antrinis dalykas; vadinasi, ji buvo ne tikrojo visuomenės religingumo apraiška, o racionalistinis po-

stulatas, racionalistiškai mąstančių teoretikų iškeltas tam, kad būtų galima įveikti racionalistinės valdžios ir paklusnumo koncepcijos trūkumus.

Taigi naujojo autoritarizmo teoretikams iškilo nepaprastai sunki dilema. Buvo galima eiti Hobbeso ir jaunojo Locke'o keliu, ir taip atsirastų ypatinga visiško absoliučiai laisvų ir lygių žmonių paklusnumo koncepcija, kuri paskui būtų gerokai modifikuota – individo laisvei suteiktas didesnis laukas ir atitinkamai didesnė garantija. Galima buvo eiti ir Parkerio keliu, tradicines hierarchines struktūras ir politinio paternalizmo ideologiją derinant prie naujojo autoritarizmo. Tačiau šis metodas buvo itin kontroversiškas, nes operavo religija, kuri iš esmės buvo politika, bet turėjo toliau vaidinti religiją. Panašiai pasinaudota ir tradicinio paternalistinio paklusnumo modeliu: tai iš esmės buvo apšviestasis absoliutizmas, apsimetantis tradiciniu paternalizmu.

Susumavę autoritaristų koncepciją galime išsakyti tokiais samprotavimo žingsniais: 1) religija pirmiausia yra vidinis reiškinys, todėl egzistuoja daugybė neutraliųjų dalykų, kuriuos turi apibrėžti politinė valdžia; 2) šią daugybę neutralių dalykų būtina itin griežtai kontroliuoti, vadinasi, eventualioms anarchistinėms tendencijoms sutramdyti būtinas autoritarizmas; 3) kad autoritarizmas būtų veiksmingas, paklusnumas valdžiai turi remtis tradicine išorine religija, taigi specifiniu tam tikrame krašte religiniu kultu ir tradicinėmis hierarchijomis.

Locke'as: kas priklauso politikai ir kas – nepriklauso

Kokia gi yra ta politinė tvarka, kuria remiantis buvo ginamas tolerancijos teisingumas? Pirmiausia ištirkime Locke'o *Laiške* pateiktą argumentaciją. Politiniu požiūriu, kaip parodėme anksčiau, pritarti tolerancijai yra gana paprasta, būtent: pripažinti tam tikrą viešojo religijos egzistavimo formą ir šitaip leisti jai išeiti iš vidinės žmogaus sferos. Locke'as tad rašo apie „bažnytines draugijas" ir teigia, kad „viešoji valdžia" turi toleruoti „viešus susirinkimus" ir „viešą Dievo garbinimą", nes žmonės vienijasi į „bažnytines draugijas tam, kad rengtų bendrus susirinkimus, ne vien kad vieni kitus taurintų, bet ir kad aiškiai visiems parodytų esą Dievo garbintojai ir garbiną dieviškąją didybę tokia forma, kurios jiems ne gėda ir kuri, jų įsitikinimu, yra Dievo verta ir jam patinka"[48]. Be šių „viešų susirinkimų" ir viešo Dievo garbinimo religija, galima suprasti, ne tik sunkiai įsivaizduojama, bet ir yra, Locke'o manymu, luošas pamaldumo variantas. Akivaizdu, kad, palyginti su Parkerio tipo autoritaristais, jis gerokai stumteli ribą tarp religijos ir politikos. Religijai jis priskiria ne tik pažiūras, bet ir apeigas, laikydamas jas nepolitiniais veiksmais.

Tatai išgirdęs, politinio suvereno interesų skelbėjas turėtų paklausti, ar daugybė bažnytinių draugijų bei viešųjų religinių susirinkimų laisvė nekelia grėsmės politiniam stabilumui ir kodėl Locke'as jau nebijo to, apie ką buvo įspėjęs ankstyvuosiuose raštuose,

būtent, kad religiniai zelotai paims politinę valdžią ir sugriaus pilietinę tvarką. Šis klausimas, perteiktas neutraliųjų dalykų kategorijomis, skambėtų taip: ką daryti, kad įvairios grupės, įvairiais būdais suteikiančios įvairiems iš pradžių neutraliems dalykams įvairias prasmes, susilaikytų nuo tarpusavio priešiškumo ir nemėgintų politinės jėgos naudoti oponentams įveikti? Užuot atsakęs konkrečiai, Locke'as pateikia štai tokį principą:

> Kas leidžiama valstybėje, to valdžia negali drausti bažnyčioje, ir ką kiti piliečiai gali atlikti kasdieniams poreikiams tenkinti, to irgi jokiu būdu negalima ir nereikia įstatymu drausti kokios nors sektos išpažinėjams, kai šie nori tai daryti sakraliniais tikslais savo religiniuose susitikimuose. <...> Tačiau tai, kas iš esmės žalinga piliečiams jų visuomeniniame gyvenime, ką draudžia visuotiniam labui priimti įstatymai, tai negali būti leidžiama sakralinėse bažnyčios apeigose ar įgyti nebaudžiamumo privilegiją[49].

Pateiktame principe yra nuoroda, leidžianti suprasti Locke'o samprotavimo prasmę. Čia daroma prielaida, kad į moraliai neutralių dalykų koncepciją būtina atsižvelgti ir kuriant įstatymus, ir žmogiškai elgiantis. Kad žmonės, garbinantys Dievą be galvos apdangalo, nejaustų neapykantos tiems, kurie jį garbina prisidengę galvas, ir vieni, ir kiti turi aiškiai suvokti, jog moraliai neutralus buvimas su kepure ar be jos gerokai skiriasi nuo analogiško religinio reiškinio, kuris įvairiose konfesinėse bendruomenėse įgauna įvairių formų, nors atskleidžia panašų turinį. Tuomet priešiškumo nebeliks, nes mūsų santykiuose su kitų apeigų žmonėmis ne vien įžvelgsime tų apeigų kitoniškumą, bet ir suvoksime objektyvią bet kokio rituališkumo schemą. Žmonės, pridengiantys galvas šventykloje, kaip ir tie, kurie šventykloje nusiima kepures, supras, kad tam tikra-

me nereliginiame lygmenyje ar tam tikroje nereliginėje tikrovėje jų veiksmai yra moraliai neutralūs. Tad apeigos tampa nepolitiniais veiksmais, kuriuos turime toleruoti kaip tik dėl to, kad jie yra nepolitiniai; o svarbiausia, kad atsiskleidžia du jų aspektai: nepolitinis, kurį dera toleruoti, ir politinis – netoleruotinas, tačiau dėl jo sutarta siekant principinio politinės bendruomenės narių vieningumo.

Locke'o postuluojamas principas (kas leistina politikoje, leistina ir religijoje) ir moraliai neutralių dalykų koncepcija iš esmės skatina grįsti religinę toleranciją politiniu stabilumu. Ir ne vien todėl, kad, suvokus moraliai neutralų aspektą dalykų, kitame kontekste įgaunančių religinį turinį, vengiama agresyviai absoliutizuoti vienas apeigas ir priešpriešinti jas kitoms. Locke'as, atrodo, teigia, kad būtina tolerancijos sąlyga yra vieningumas tuos neutraliuosius dalykus interpretuojant politiniu požiūriu. Tik tuomet, kai mus vienys šiuos dalykus reguliuojantys įstatymai ir taisyklės, galėsime toleruoti skirtingas jų religines interpretacijas. Jeigu privalomas kriterijus teigia, kad tai, ką įstatymas leidžia politiniame gyvenime, turi būti leidžiama ir religinėse apeigose, šiam kriterijui reikia visuotinio pritarimo bei vieningos nuomonės apie tai, kas yra įstatymiškai leistina, ir šis vieningumas turi būti toks gilus ir gyvas, kad galėtų nusverti priešišką nusistatymą kitokioms, į mūsiškes nepanašioms religinėms apeigoms. Kitaip tariant, nepalankumas kitokiems kultams bus tuo mažiau svarbus, juo visuotinesnis ir gilesnis bus visuomenės įsitikinimas, kad visi gerbia egzistuojančias teisines leistinumo bei neleistinumo taisykles ir juo stipresnis bus jausmas, kad kultai ir religinės apeigos šioms taisyklėms neprieštarauja.

Šitaip politinė sritis buvo pripažinta vienintele, kur įmanomas daugmaž darnus tam tikros visuomenės individų susikalbėjimas.

Čia neteigiama, kad ši sritis yra iš prigimties elastinga, vadinasi, palanki tolerancijai; toks argumentas, gretinantis politikos elastingumą ir atsajų religinį dogmatizmą, atsiras kiek vėliau. Iškyla veikiau priešinga priklausomybė: politika yra vienintelė sritis, kur galimi tvirti sprendimai ir tvirtas žmonių pritarimas jiems. Vertinant Locke'o samprotavimų požiūriu, čia nėra nieko paslaptingo. Jeigu politinės sferos tikslai telkiasi apie tokius dalykus kaip saugumas, taika, nuosavybės apsauga, jie yra tokie aiškūs ir konkretūs bei susiję su veiklos racionalumu, kad šiuo klausimu galimas principinis racionaliai veikiančių individų susitarimas. O jeigu taisyklės – šio susitarimo objektas – bus svarbesnės už kitas, tuomet religiniai skirtumai neteks savo reikšmės, nes bus vertinami politinio gyvenimo principų vienybės požiūriu. Kam naikinti tuos, kurie pridengia galvą šventykloje, jeigu visi piliečiai sutaria, jog buvimas su kepure ar be jos neprieštarauja nė vienai valstybėje privalomai politinei taisyklei? Locke'o argumentas turi įrodyti, kad be reikalo bijome kitokių apeigų ir imame įtarinėti kitas religijas, jeigu šių religijų išpažinėjai yra patikimi valstybėje privalomų teisės normų kūrėjai ir vykdytojai. Suformuluokime tai kiek kitaip: religinės sferos (aprėpiančios ne vien įsitikinimus, bet ir religines apeigas) įvairialypiškumas toleruotinas todėl, kad jo nėra politinėje sferoje.

Koks tad yra tolerancijos šalininkų, tokių kaip Locke'as, pozicijos savitumas ir kas juos iš esmės skiria nuo autoritaristų? Pirmiausia į akis krinta vienas aspektas: jokiu būdu nepavyktų jam primesti to keisto perėjimo nuo kraštutinio religijos supratimo kaip vidinio dalyko prie kraštutinio jos supratimo kaip tradicinių apeigų. Religija Locke'ui nėra nei visiškai vidinė, nei, aišku, visiškai išorinė. Taigi kai jis kalba apie Bažnyčios atskyrimą nuo valstybės, turi galvoje,

kad egzistuoja, bent jau teoriškai, tokia žmonių gyvenimo, grupinės veiklos, o ne vien individualaus mąstymo sfera, kuri politikai nepriklauso. Prisiminkime, kad ši nepriklausomybė nuo politikos praktiškai gali būti smarkiai apribota, ir valstybė gali įsikišti, jei tik įžvelgiama anos šalies grėsmių. Tačiau teorinių principų lygmenyje pripažįstama, kad galimi nepolitiniai veiksmai, vadinasi, valstybės nekontroliuojami, kuriuos politinė valdžia privalo toleruoti. Autoritaristai nepritarė tokiai nuolaidai ne tik praktiškai, bet ir teoriškai.

Religijos išplėtimas į veiklos sritį sumažino politinei sferai tenkantį krūvį. Pašalinę iš religinės sąmonės tiesiogines grėsmes politinei santarvei, tolerancijos šalininkai nebeturėjo taip smarkiai plėsti politinės kontrolės, pavyzdžiui, tradiciniais kultais, kaip tai darė autoritaristai, siekti santvarkos stabilumo. Todėl politinė sfera galėjo ne tik būti preciziškai apibrėžta kaip apimanti saugumą, pilietinę taiką ir nuosavybės apsaugą, beje, taip ją apibrėžė ir autoritaristai, – bet ir patraukti daugiau subjektų. Mažėjant potencialių grėsmių skaičiui didėja tikimybė, kad individai įstengs priimti teisingus ir racionalius sprendimus, turėsiančius prisidėti prie saugumo, pilietinės taikos ir nuosavybės apsaugos. Maža to, stipręja pagrindas manyti, kad tai nebus vienkartinis reiškinys, kaip Hobbeso atveju, saugumu ir taika besirūpinantiems individams racionaliai nutarus atiduoti savo laisvę Leviatanui, bet taps nuolatiniu kolektyvinio gyvenimo įstatymų ir taisyklių kūrimo procesu, vis labiau artėjant prie tų kelių idealų, kuriuos, pasak Locke'o, gali įgyvendinti politika. Taigi politinis racionalizmas nebūtinai turi įgyti apšviestojo absoliutizmo formą, kai politinio eksperto mokomas valdovas suteikia žmonėms taiką ir tvarką. Jeigu tikslai yra preciziškai apibrėžti ir aiškiai prabylantys į žmonių protus bei susiję su savisaugos troškimu, – o tokie ir yra sau-

gumas, taika ir nuosavybės apsauga, – ir jeigu jie įsišakniję žmogaus prigimtyje, prigimtinėje būklėje ir sudaro politinės tvarkos esmę, vadinasi, yra tikimybė, kad žmonės išsaugos visuomeninę santarvę, suteikdami valdžiai tik dalį savo įgaliojimų, o sau palikdami geroką laisvės erdvę.

Locke'o politinės santarvės koncepcija nėra moralinis postulatas, o nukrypimas nuo ankstesniojo autoritarizmo nėra arbitralaus naujos, optimistinės žmogaus prigimties vizijos susikūrimo rezultatas. Ji įteigia veikiau tam tikro politinio mechanizmo idėją: jeigu politinę sferą išlaisviname religijai pripažindami kokią nors viešojo egzistavimo formą, kuriai netaikoma tiesioginė valdžios kontrolė, vadinasi, sudarome galimybę išryškėti racionaliems politiniams individų veiksmams, kurie nustatys vidinę tvarką garantuojančius įstatymus. Šį politinio racionalumo, kuriame nebėra zelotizmo beprotybės, religinės ekstazės, nerealių ir neįgyvendinamų siekių bei rūpesčio sielos išganymu, suaktyvėjimą galima traktuoti kaip savaime besivystantį procesą ta prasme, kad sukurti mechanizmai ir įstatymai plečia tolerancijos erdves, o kartu ir visuomenės galimybes bei norą persekioti naujas zelotizmo formas. Taigi juo labiau individas remiasi politiniais motyvais ir juo tiksliau skiria juos nuo religinių, tuo stipresni yra saugumas, pilietinė taika ir nuosavybės apsauga; o jiems stiprėjant auga tolerancija bei politinė galimybė neutralizuoti visus atvirus ir slaptus priešus, kurie, prisidengdami religija, siekia destabilizuoti sukurtą tvarką.

Autoritarizmą gretinant su Locke'o koncepcija galima pastebėti dinamišką dviejų orientacijų kontrastingumą. Autoritaristai rėmėsi vidine religija ir racionalistine politikos koncepcija, tačiau visa jų koncepcija siekė išplėsti valdžią ir apimti ja kuo platesnes gyveni-

mo erdves. Tolerancijos šalininkai savo ruožtu rėmėsi platesniu religijos supratimu, o visa jų koncepcijos logika siekė išplėsti erdves, nepriklausomas nuo tiesioginio valdžios kišimosi. Toks priešingumas nėra atsitiktinis ir priklauso ne vien nuo psichologinės autorių predispozicijos. Tam tikru mastu jis atskleidžia du kelius, kuriais galėjo nueiti naujosios politikos koncepcijos inspiruotas mąstymas: viena vertus, jis gali krypti į vis didesnį apšviestąjį absoliutizmą, plečiantį racionalią visų gyvenimo sferų kontrolę ir reguliuojantį jas bendram labui; kita vertus, šis mąstymas gali siekti vis didesnės individų autonomizacijos, remdamasis įsitikinimu, jog protingumas tiesiog iš prigimties turi plėstis, vystytis, stiprėti ir kartu darytis vis didesnio ir vis savarankiškesnių, atsakingai veikiančių naujose gyvenimo erdvėse, individų būrio paskirtimi. Taigi naujoji politikos koncepcija gali skatinti arba racionaliosios valstybės, arba racionaliojo individo kultą. Šios dvi tendencijos, nors ir priešingos, neturi viena kitos eliminuoti. Pradinėje naujosios politinės filosofijos fazėje ir viena, ir kita – į tai buvome atkreipę dėmesį – atsiskleidė Hobbeso koncepcijoje. Paskui jos išsiskyrė, tačiau ateityje vėl turėjo suartėti šiuolaikinėje išsivysčiusios, emancipuotus individus valdančios valstybės koncepcijoje.

Šioje individualaus racionalumo suaktyvinimo tendencijoje vis dėlto buvo tam tikrų keblumų. Kad ir kaip aiški ir suprantama buvo politinės santarvės, pagrįstos racionaliais saugumo, taikos bei nuosavybės apsaugos siekiais, koncepcija, kuri ir garantavo religinę toleranciją, gerokai sunkiau buvo apibrėžti tai, kas liko už pragmatinės politikos sferos ribų. Reikėjo atsakyti į klausimą, kokio pobūdžio yra dalykai, toleruotini dėl to, kad nei pozityviai, nei negatyviai nedalyvauja kuriant saugumą, taiką ir nuosavybės apsaugą. Kad tai buvo problema, iš dalies esame pastebėję. Prisiminkime, kad

toji nepolitinė sfera pasirodė esanti ne visai nepolitinė. Pasak Locke'o, pamename, religinė veikla turi du aspektus: tipiškai religinį ir politinį. Santaika ir racionalus susitarimas dėl antrojo toleranciją daro galimą pirmojo ribose. Taigi tam tikra prasme galima sakyti, kad politinių ir nepolitinių dalykų skyrimas, nulemtas valstybės ir Bažnyčios atskyrimo, ne tik nėra, bet ir negali būti griežtas: religiniuose reikaluose visada yra tam tikras politiškumo elementas.

Tačiau nepolitinės sferos problema yra dar rimtesnė. Iš dalies lengviausia būtų ją apibrėžti kaip privačią sferą. Galima rasti daugybę tai patvirtinančių Locke'o ir kitų tolerancijos gynėjų pasisakymų: jeigu šie reikalai tampa sąžinės problema, jeigu jie atsiranda iš individualaus žmogaus kontakto su Dievu, vadinasi, jie yra vidiniai ir gali priklausyti tik privačiai kiekvieno mūsų sferai. Šiuo atveju negatyvų apibrėžimą „nepolitinis" atitiktų pozityvus apibrėžimas „privatus"; taigi dichotomija privatus–politinis arba privatus–viešas galėtų tapti aiškia toleranciją pagrindžiančia formule: viešąją tvarką tiesiogiai veikiantys dalykai turi būti kontroliuojami, o privatūs lieka vien individo reikalas. Tačiau tokia aiški formulė dėl labai paprastos priežasties negali būti taikoma Locke'o koncepcijoje. Jeigu politika aprėpia vien saugumo, pilietinės taikos ir nuosavybės apsaugos reikalus, absurdiška būtų visus kitus dalykus – didžiulę žmonių gyvenimo erdvę – priskirti privačiai sferai. Taigi keblumas atsiranda, kaip matyti, kaip tik toje visos koncepcijos dalyje, kurią buvome linkę laikyti stipriausia: reliatyviai siaura, tiesiog precizi̇ška politikos samprata. Pasirodė, kad dėl to atsirado plati sritis, kurią sunku identifikuoti. Šalia akivaizdžiai privačių dalykų ten esama ir aiškiai neprivačių.

Locke'as, be abejo, nepasakytų, kad filosofijos ir teologijos problemos yra privačios arba net subjektyvios ar arbitralios. Vis dėlto samprotavimo, teikiančio pagrindą tolerancijos principui, logika perkėlė šias problemas arčiau privatumo – ne jų tikrosios prigimties, bet jų vaidmens kolektyviniame gyvenime požiūriu. Locke'as, kaip mokslo teoretikas, aišku, įžvelgė šį skirtumą, tačiau jis negalėjo turėti didesnės reikšmės politikos teoretikui; politinės sistemos funkcionavimo požiūriu, nėra jokio esminio skirtumo tarp kulinarinio skonio ir filosofinės doktrinos: ir viena, ir kita yra nepolitiniai dalykai; ir viena, ir kita turi savo politinį aspektą, dėl kurio bendruomenės nariai daugmaž sutaria. Pavyzdžiui, visi sutaria, kad gyvulių skerdimo būdas neturi įtakos saugumui, taikai ir nuosavybės teisei, todėl krikščionys toleruoja ritualinį galvijų skerdimą žydų mažumoje; iš čia galima (epistemologiškai ydinga, bet politiškai priimtina) išvada, kad gyvulių skerdimo būdas yra privatus žydų bendruomenę sudarančių individų reikalas. Lygiai taip pat samprotauti galima filosofinės teorijos, teologijos, papročių, meno ir daugybės kitų visuomeninio gyvenimo elementų atžvilgiu. Maža to, drįstume teigti, kad koncepcijos logika yra privatumo sferos išplėtimas priskiriant jai vis daugiau reiškinių; šiai sferai iš prigimties labiau nei kuriai nors kitai taikytina tolerancijos apsauga. Taigi visos neprivačios ir nepolitinės gyvenimo formos, virsdamos privačiomis, gali ieškoti prieglobsčio.

Visa tai leidžia padaryti dvi rimtas išvadas. Pirma, nenorint kvalifikuoti visų nepolitinių dalykų kaip privačių, iškyla problema patikslinti ribas, skiriančias privačius dalykus nuo tų, kurie, nebūdami politiniai, nėra ir privatūs, o paskui parodyti, kaip neprivatūs ir kartu nepolitiniai dalykai negali formuoti politinės

sferos ir koks yra jų santykis su ja. Žengę šį žingsnį, turėsime kitaip suvokti tolerancijos problemą, nes ligšiolinė koncepcija suponavo tokią dichotomijos politinis–nepolitinis sampratą, kuri dabar turi būti aiškiai modifikuota. Juk jeigu pripažintume, kad politinėje sferoje be saugumo, taikos ir nuosavybės apsaugos dar svarbūs ir kiti motyvai, o įtakos šiai sferai turi kartu ir nepolitiniai, ir neprivatūs dalykai, prarastų įtikinamumą teiginys, jog tolerancijos ribas lemia vien saugumas, taika ir nuosavybės apsauga.

Jeigu mums pavyktų identifikuoti tokią sferą, kartu įveiktume ir kitą keblią išvadą – netiesioginį gyvenimo supolitinimą. Kadangi tolerancijos laidas yra politinių kriterijų bendrumas įgyvendinant tokius tikslus kaip saugumas, taika ir nuosavybės apsauga, kone neišvengiamai turime visus nepolitinės gyvenimo sferos reiškinius – papročius, doktrinas, kultūros reiškinius, religiją ir t. t. – vertinti atsižvelgdami į tai, ar jie neprieštarauja šiems politiniams kriterijams ir tikslams. Ir ne todėl, kad visuomenėje turėtų egzistuoti saugumui, taikai ir privačiai nuosavybei pavojingi reiškiniai, bet dėl to, kad, išnykus kitiems politiniams vertinimo kriterijams, pripažintiems potencialiai prieštaraujančiais tolerancijai, turi būti sustiprintas šis vienintelis reiškinių vertinimo tribunolas. Niekas, žinoma, netrukdo nepolitinėse sferose taikyti joms būdingų kriterijų, – grožio mene, tiesos moksle ir filosofijoje, veiksmingumo ūkyje ir t. t., – tačiau nesunku pastebėti, kad jie bus antraeilio pobūdžio: politinė santaika remiasi politinių kriterijų bendrumu, todėl sprendimas toleruoti ką nors nepolitinėje sferoje suponuoja politinio vertinimo tribunolo pritarimą. Taigi logiškai mąstant politinis vertinimas, nustatantis neutralumą saugumo, taikos ir nuosavybės apsaugos principų atžvilgiu, užbėga už akių bet kokiems kitiems vertinimams.

Šitaip tolerancijos koncepcijoje išryškėja dvi jau anksčiau pastebėtos tendencijos, kurios, iš pažiūros būdamos priešingos, veikia podraug. Viena vertus, vis labiau linkstama visus nepolitinius dalykus vertinti privatumo kategorijomis, ir tai turėtų stiprinti apsaugą nuo netolerancijos. Kita vertus, atsiranda gyvenimo supolitinimo tendencija, kurią lemia vienintelio veiklos leistinumo kriterijaus taikymas. Taigi tolerancija reikalauja, kad būtume vis labiau privatūs, traktuodami vis daugiau dalykų kaip individualaus, nuo viešo kišimosi apsaugoto patyrimo formas, ir kartu vis labiau politiški, vadinasi, vis aiškiau suvoktume, koks svarbus yra politinis testavimas, būtinas kiekvienam reiškiniui, kad jis patektų į saugią, tolerancijos apimtą sferą.

[1] Žr.: J. G. A. Pocock. *Religious Freedom and the Desacralization of Politics: From the English Civil Wars to the Virginia,* in: M. D. Peterson, R. C. Vaughan. *The Virginia Statute for Religious Freedom.* – Cambridge University Press, 1988, p. 43–73.

[2] J. Locke. *List o tolerancji* [vertė L. Joachimowicz]. – PWN, Warszawa, 1963, s. 7; angliškas leidinys: *Four Letters on Toleration by John Locke. – Ward, Locke and Tyler,* London (s. a.). Dėl *Laiško* ir kitų Locke'o tekstų apie toleranciją žr.: John Horton, Susan Mendus (red.). *John Locke; A Letter Concerning Toleration in Focus. – Routledge,* London and New York, 1991 (ypač šiuos straipsnius: J. W. Gough. *The Development of Locke's Belief in Toleration;* Jeremy Waldron. *Locke: Toleration and the Rationality of Persecution;* Susan Mendus. *Locke: Toleration, Morality and Rationality);* Robert P. Kraynak. *John Locke: From Absolutism to Toleration // American Political Science Review 74,* March 1980, p. 53–68; George Windstrup. *Freedom and Authority: The Ancient Faith of Locke's Letter on Toleration // Review of Politics* 44, 1982, p. 242–265; J. T. Moore. *Locke's Development from Conservative to Liberal in Toleration // International Studies in Philosophy* 99, 1979, p. 59–75.

[3] *List o tolerancji, op. cit.*, p. 6–7.

[4] *Antrajame traktate apie valdžią* Locke'as kelia tironijos klausimą ir apibūdina ją kaip „valdžios vykdymą už įstatymų ribų" (J. Locke. *Dwa traktaty o rządzie* [vertė Z. Rau]. – PWN, Warszawa, 1992, s. 305). Tokia definicija, žinoma, nėra susijusi su religija, nes tironija atsiranda ne iš religijos; svarbu tačiau, kad religija, sprendžiant iš *Laiško,* turėjo atrodyti Locke'ui itin stipriai verčianti „vykdyti valdžią už įstatymų ribų".

[5] John Milton. *Of True Religion, Heresie, Schism, Toleration and What Best Means may be used against the growth of Popery.* – London, 1673, p. 5.

[6] Thomas Hobbes. *Lewiatan* [vertė Cz. Znamierowski]. – PWN, Warszawa, 1954, s. 106 (1,12).

[7] Castellionas žinomas pirmiausia dėl savo ginčo su Calvinu, kuris pritarė klaidomis apkaltinto Michelio Serveto mirties nuosprendžiui ir egzekucijai. Žr.: Joseph Lecler. *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme,* t. 1. – *Editions Montaigne,* Aubier, 1955, p. 312–346.

[8] Sebastian Castellion. *O wierze, wątpieniu i tolerancji* [vertė L. Joachimowicz]. – PWN, Warszawa, 1963, s. 19.

[9] *List o tolerancji, op. cit.*, p. 4.

[10] Wolter. *Traktat o tolerancji* [vertė Z. Ryłko, A. Sowiński]. – PIW, Warszawa, 1988, s. 159.

[11] Michel Montaigne. *Próby* [vertė T. Boy-Żeleński], t. 2. – PIW, Warszawa, 1985, s. 104.

[12] Hugo Grotius. *De jure belli et pacis libri tres. – Parker,* Cambridge, 1853, p. 12 (I, I, X, 5).

[13] Ar tokios nuomonės tada buvo itin paplitusios, ginčytina. Bayle'io tekstas sudaro įspūdį, lyg autorius būtų pasipriešinęs dominuojančiai tendencijai; tačiau, pasak *Pensées diverses* įžangos autoriaus, anuometinių tekstų lektūra tokio įspūdžio nepatvirtina: „Quand on lit les gazettes et les correspondances du temps, on est précisément frappé du ton de plaisanterie légère at tout à fait moderne avec lequel les contemporains parlent de la comète" (Pierre Bayle. *Pensées diverses sur la comète.* Edition critique avec une introduction et des notes publiée par A. Prat, t. I. – *Librairies E. Droz,* Paris, 1939, p. VII).

[14] *List o tolerancji, op. cit.*, p. 70.

[15] Selections from Bayle's Dictionary. [red.:] E. A. Beller, M. du P. Lee. – Princeton University Press, 1952, p. 144.

[16] Voltaire. *Relation du bannisement des jésuites de la Chine // Dialogues et anecdotes philosophiques.* – *Editions Garnier Frères,* Paris, 1955, p. 220.

[17] Ten pat, p. 227.

[18] *List o tolerancji, op. cit.*, p. 36.

[19] Justus Lipsius. *Six Bookes of Politickes or Civil Doctrine.* – London, 1594, p. 63.

[20] Samuel Parker. *Discourse of Ecclesiastical Polity.* – London, 1669, p. VIII. Iš kitų panašiu tonu parašytų antitolerancinių tekstų verta paminėti šiuos: William Asheton. *A Reasonable Discourse Against Toleration.* – London, 1685; Edward Stillingfleet. *Unreasonableness of Separation.* – London, 1680; Roger L'Estrange. *Toleration Discussed in Two Dialogues.* – London, 1670.

[21] Lipsius, *op. cit.*, p. 64.

[22] Parker, *op. cit.*, p. 21.

[23] Jean Bodin. *Sześć ksiąg o rzeczypospolitej.* – PWN, Warszawa, 1958, s. 89.

[24] Ten pat, p. 103.

[25] Benedict de Spinoza. *A Theologico-Political Treatise and a Political Treatise.* Translated from the Latin with an Introduction by R. H. M. Elwes. – *Dover Publication,* New York, 1951, p. 249.

[26] Ten pat, p. 251.

[27] Parker, *op. cit.*, p. 28.

[28] *Dwa traktaty o rządzie,* op. cit., p. 164 (2, 1, 3).

[29] *List o tolerancji, op. cit.*, p. 38.

[30] Parker, *op. cit.*, p. 222–223.

[31] *List o tolerancji, op.* cit., s. 55.

[32] Daug kategoriškesnis katalikams, kaip svetimo valdovo valdiniams, Locke'as buvo savo *Esė apie toleranciją* – apybraižoje, parašytoje apie 1667 metus, pirmame darbe, kuriame matyti ryškus nuostatos *Two Tracts* atžvilgiu pasikeitimas. *Essay on Toleration* nuspėja daugybę minčių, kurios atsiras dviem dešimtmečiais vėliau *Laiške*. Pirmąsyk buvo publikuotas devyniolikto amžiaus Locke'o biografijoje (H. R. Fox Bourne. *The Life of John Locke*. – Henry S. King, London, 1876, p. 174–195).

[33] Ten pat, p. 55–56.

[34] Ten pat, p. 53.

[35] Ten pat, p. 53.

[36] *Dwa traktaty o rządzie, op. cit.*, p. 279 (2, 14, 160).

[37] *List o tolerancji, op. cit.*, p. 20.

[38] Lipsius, *op. cit.*, p. 64.

[39] Jonas Proast. *The Argument of the Letter Concerning Toleration*. – Oxford, 1690, p. 13.

[40] John Locke. *Two Tracts on Government*. Edited with an Introduction, Notes and Translation by Philip Abrams. – Cambridge University Press, 1967, p. 214–216.

[41] Ten pat, p. 124–126.

[42] Lipsius, *op. cit.*, p. 62.

[43] Parker, *op. cit.*, p. 145.

[44] Ten pat, p. 155–156.

[45] Lipsius, *op. cit.*, p. 62–63.

[46] Parker, *op. cit.*, p. 125.

[47] Tai anaiptol nereiškia, kad turinio atžvilgiu Lipsijaus knyga yra makiavelizmo versija. Daugiau šia tema bus kalbama IV skyriuje.

[48] *List o tolerancji, op. cit.*, p. 32.

[49] Ten pat, p. 38–39.

II SKYRIUS

PRIGIMTINĖ TEISĖ IR TOLERANCIJA

Absoliutistinės religijos pretenzijos

Septyniolikto amžiaus diskusija apie toleranciją apėmė daugybę sudėtingų problemų, susijusių su žmogaus pažinimo ribomis ir tikrumu. Prisiminkime dar sykį, jog pats ginčas tuomet – nei savo kilmės, nei intencijos atžvilgiu – nebuvo iš esmės epistemologinio ar teorinio pobūdžio, jeigu pastarąjį suvoksime kaip tvirto filosofinio tolerancijos pagrindo sukūrimą arba jo sugriovimą. Ginčo dalyviams natūraliai rūpėjo pirmiausia praktiniai dalykai, susiję su suvereno valdžios sfera, bausmių griežtumu, santykiais su kitatikiais bei viskuo, kas galėjo sustabdyti kruvinus konfliktus ir garantuoti visuomenės ramybę. Taigi tai buvo ne filosofiniai, bet visų pirma politiniai debatai. Šiuo atžvilgiu tolerancijos svarstymai septynioliktame amžiuje skiriasi nuo to, kas apie šią sąvoką kalbama ir rašoma paskutiniais dvidešimtojo amžiaus dešimtmečiais, kai tolerancija tapo principu, modifikuojančiu – dažnai radikaliai – metafizines ir epistemologines problemas[1]. Vis dėlto, kai šią sąvoką imta vartoti ir

ją mėginta pagrįsti, neišvengiamai reikėjo apsvarstyti kai kurias galimas tolerancijos principo akceptavimo išvadas arba suformuluoti epistemologines prielaidas, kurios galėtų jį paremti.

Iš dviejų ginčo šalių tolerancijos priešininkai buvo kur kas mažiau susirūpinę dėl su pažinimo ribomis susijusių problemų. Tokius kaip Parkeris domino kone vien praktiniai dalykai. Kadangi, – teigė jis, – suverenas visiškai valdo *Practices*, o žmogus yra nevaržomai laisvas savo *Judgments*[2], visa minties sfera atrodo neutrali. Parkeris rašė savo veikalą taip, kad galėtų jį apginti ir anglikonų bažnyčios, ir Anglijos monarchijos požiūriu, specialiai nesirūpino pagrįsti jo universaliomis kategorijomis, ir nedarė nesąmoningos prielaidos, kad Anglija yra tiesos centras ir sargas; jis buvo savotiškas, nors ne itin rafinuotas komunitaristas *avant la lettre*[3]. Kiti autoriai, net jeigu ir nebuvo pernelyg pragmatiškai nusiteikę, taip pat nedaug rašė pažinimo temomis, nebent apie akivaizdžius dalykus. Jeigu kalbėjo apie Tiesą, turėjo galvoje Šventąjį Raštą, kurį traktavo kaip absoliučią religinių, moralinių ir politinių vertinimų interpretaciją, per daug nesirūpindami epistemologiniu tokio įsitikinimo kontekstu. Richardas Baxteris, pamfleto, būdingu pavadinimu *Fair Warning or XXV Reasons Against Toleration and Indulgence of Popery*, autorius, argumentavo, kad katalikai neturi būti toleruojami, nes jie yra priešingi *Žodžiui* arba *Tiesai*[4]. Pierre'as Jurieu, kalvinistas ortodoksas, polemizuodamas su Bayle'iu irgi rėmėsi Žodyje sutelkta Tiesa[5]. Tačiau visos problemos ir klausimai, susiję su tokiais teiginiais, liko už antitolerancionistų interesų sferos ribų, ir nesunku atspėti, kodėl. Vien politinėmis kategorijomis mąstantiems autoriams epistemologija turėjo atrodyti gana menkas dalykas palyginti su valdžios stabilumo ir visuomeninės taikos problemomis, užtat gi-

liai religingiems žmonėms Žodis pagal apibrėžimą buvo didžiausias autoritetas, ir nei filosofija, nei tekstų (kad ir Šventojo Rašto) interpretacijos klausimai negalėjo jo sugriauti. Tarp kovojančių su tolerancija autorių, kurie užsimindavo apie tam tikras epistemologines problemas, buvo jaunasis Locke'as (kalbama apie jo *Two Tracts on Government*) ir Jonas Proastas; pastarasis didelę svarbą teikė religijos teisingumui kaip jos dalyvavimo žmogaus gyvenime sankcijai[6]. Apie jas susimąstydavo jaunasis ir subrendęs Hobbesas, nors jo perėjimas nuo tolerancijos kritikos prie jos gynimo nėra visai aiškus, o ir jo požiūris į šią kategoriją apskritai buvo gana dviprasmiškas.

Diskusijos dalyvių pasisakymų epistemologiniais klausimais analizė – nuspėju čia vieną šio skyriaus išvadų – tam tikru atžvilgiu bus galiausiai nuvilianti. Neatrodo, kad septyniolikto amžiaus autorių darbuose būtų pavykę aptikti kokį nors teorinį tolerancijos pagrindą ar epistemologinę prielaidą, kurie praktiškai skatintų netoleranciją. Kitaip tariant, sunku yra nurodyti tokį epistemologinį teiginį, – ar tai būtų tikėjimo ir proto demarkacija, ar žinojimo pretenzijų ribų nustatymas, – kuris sudarytų būtiną kitatikių persekiojimo ar jų toleravimo sąlygą ir svarų argumentą. Veikiau atrodo, kad epistemologiniai ir politiniai klausimai buvo keliami skirtinguose lygmenyse. Todėl pažintiniai teiginiai vienu atžvilgiu skatino toleranciją, o kitu darė ją negalimą.

Tokia tezė prieštarauja paplitusiai nuomonei, jog tolerancijos postulatas lėmęs tikėjimo detronizaciją ir proto intronizaciją. Tai anaiptol nereiškia, kad nepavyktų surasti tokią pažiūrą remiančių fragmentų. Locke'as rašė *Laiške*:

> Juk kiekviena bažnyčia yra pati sau ortodoksali, tačiau kitiems – klystanti arba eretiška. Nes kiekvienas, jeigu kuo nors tiki, tiki todėl,

kad laiko tai teisinga, o tai, kas yra priešinga jo tikėjimui, smerkia kaip klaidingus svaičiojimus. Todėl bet koks dviejų bažnyčių gičas – ar apie dogmų tiesą, ar apie apeigų teisingumą – iš abiejų pusių turi lygias galimybes ir tiek pat pagrindo, ir tokio ginčo nepavyks sušvelninti jokia teisėjo nuosprendžio sentencija... Problemos sprendimas priklauso vien aukščiausiajam visų žmonių teisėjui, ir jam priklauso bausti klystantį nusidėjėlį[7].

Tikėjimas, kaip, atrodo, teigia šiame fragmente Locke'as, sukelia žmogui įsitikinimus, kurie negali puoselėti pretenzijos ne tik į besąlygišką teisingumą, bet ir į teisingumą apskritai. Objektyvių ar intersubjektyvių pažintinių kriterijų požiūriu, šie įsitikinimai nesileidžia net hierarchizuojami, nes visi yra vienodai subjektyvūs, vadinasi, vienodai arbitralūs.

Tokia nuomonė tiesiogiai taiko į visus anksčiau cituotus teiginius, kurie į pirmą vietą kelia religinę Tiesą. Panaši yra ir Bayle'io intencija, kuris jau pirmuose savo *Filosofinio komentaro* skyriuose *explicite* atmetė aukštesniąją religijos funkciją žmogaus žinojime.

Tenekalba jau niekas ir niekad, – rašė jis, – esą teologija yra karalienė, o filosofija tik jos tarnaitė, nes juk patys teologai savo darbais liudija, kad filosofiją jie laiko dvarininke, o teologiją – jos tarnaite; štai čia ir atsiranda visos tos proto ir vaizduotės pastangos bei siekiai išvengti kaltinimo stojus tikros filosofijos opozicijon[8].

Bayle'is formuluoja čia akivaizdžiai kitokį nei Locke'as argumentą, bet jo išvados yra tokios pat. Jis sako, kad net patys religijos primato šaukliai, jei tik ginčijasi dėl vienos ar kitos dogmos formuluotės ar kaltina vienas kitą nukrypimais bei nenuoseklumu, čia pat iš esmės pripažįsta proto prioritetą. Mat tik jo pagrindu įmanoma formuluoti teiginius ir diskutuoti. Išvada (kurią galėtume

pridurti): religija tiesiog iš prigimties negali būti žmogiškojo pažinimo pagrindas.

Toks požiūris į epistemologinę religijos vertę atitiko nuomonę, kad religinis *zeal* yra pagrindinis politinės taikos pavojus. Taigi, atrodytų, nuvainikavus absoliutistines religijos pretenzijas į Tiesą, zelotizmas neteks savo intelektualinio pagrindo. Kitaip tarus: kai protas išstums tikėjimą iš jo pažintinių funkcijų ir taps pagrindiniu mūsų žinojimo šaltiniu, politinis gyvenimas bus saugesnis. Tačiau šis argumentas turi esminį keblumą. Jis ne visai dera prie epistemologinių Hobbeso, Locke'o ir kitų autorių sistemų visumos, be to, anaiptol nėra antagonistinis tam, ką rašė tolerancijos priešininkai. Tolerancionistų epistemologija yra gana sudėtinga koncepcija – jai aptarti bus skirtas šis skyrius. Kita vertus, dera taip pat susimąstyti, – ir šis motyvas nuskambės skyriaus pabaigoje, – ar buvo kas nors šioje koncepcijoje, kas galėtų paskatinti vėlesnius teoretikus ieškoti epistemologinių tolerancijos pagrindų, pavyzdžiui, menkinant tiesos kategoriją politiniame gyvenime. Kokie būtent – formuluojant klausimą kitaip – Locke'o ir kitų pasisakymai, nepaisant jų intencijų, leido manyti, kad kelias į toleranciją yra pažintinių žmogaus gabumų nuskurdinimas.

Du prigimtinės teisės taisyklių tipai

Jaunojo Locke'o darbuose epistemologinės problemos yra gana marginalios, tačiau nėra abejonės, kad politiniai veikalai, tokie kaip *Two Tracts on Government* (ypač antrasis, parašytas lotynų kalba[9]), autoritarizmo koncepciją gvildena platesniame kontekste, apimančiame ir pažinimo teorijos problemas. Pagrindinis šių bendriausių motyvų yra teisės, kuriai paklūsta žmogaus veikla, kategorija ir čia kylantis klausimas apie teisinių normų bei taisyklių pobūdį. Bendrąja formuluote Locke'as neišsiskyrė iš kitų epochos autorių; jis teigė, kad aukščiausioji žmogaus veiklą valdanti teisė kyla iš Dievo ir ją galima pažinti. Šią teisę Locke'as atskyrė nuo kitų, žemesnių teisės rūšių, kurias nustato žmogus ir kurios negali prieštarauti aukščiausiai teisei, tačiau reguliuoja tai, ką toji palieka žmogui spręsti.

Formuluodamas aukščiausios teisės kategoriją, Locke'as turėjo kartu pateikti kokią nors tikėjimo ir proto sferų (arba – apreiškimo ir žinojimo) santykio interpretaciją. Ji buvo gana paprasta.

> Dieviškoji teisė, – rašė Locke'as tame pačiame darbe, – yra Dievo perteikta žmonėms ir sudaro jų gyvenimo pagrindą ir taisyklę. Todėl ją pažįstame arba per proto šviesą, kuri yra natūralus ir žmonėms įgimtas dalykas, arba per dieviškąjį apreiškimą; taigi skirstome ją į prigimtinę ir pozityviąją teisę. Kiekvieną jų apibrėžiu ta pačia kategorija „moralioji", nes jos yra tapačios turinio ir materijos atžvilgiu, skirtingi yra tik perteikimo būdai ir nurodymų aiškumas[10].

Tokia prigimtinės teisės samprata – kaip Dievo nustatytų ir proto atskleidžiamų principų visumos – patvirtinama kituose ank-

styvuosiuose darbuose. Tai ypač būdinga specialiai šiai problematikai skirtam veikalui, kuris buvo publikuotas tik 1954 metais kaip *Essays on the Law of Nature* ir iškelia tezę (Locke'o laikais gana plačiai skelbtą[11]) taip pat aiškiai ir ryžtingai:

> Dievo valia turi privalomą galią savyje ir per savo vidinę jėgą; pažįstame ją arba per gamtos šviesą, ir tokiu atveju turime reikalą su čia aptariama prigimtine teise, arba dieviškųjų vyrų dėka ar kitokiu panašiu būdu, ir tokiu atveju tai yra pozityvioji dieviškoji teisė. <...> Šios dvi teisės skiriasi vien perteikimo metodu ir jų pažinimo būdu: apie pirmąją žinias gauname per gamtos šviesą ir natūraliuosius dėsnius, antrąją suvokiame per tikėjimą[12].

Taigi prigimtinės teisės koncepcija, kaip ją suvokė jaunasis Locke'as[13], implikavo – bendriausia forma – esminį apreiškimo ir žinojimo atitikimą. Formuluojant tai tiksliau, ji skelbė, kad yra tokia – fundamentaliausia – apreiškimo dalis, susijusi su gėriu ir blogiu, kuri sudaro racionalaus ir diskursyvinio pažinimo objektą. Žinoma, šios kone tomistiškai skambančios generalinės formulės nedera traktuoti pažodžiui, bet negalima jos menkinti ir kaip paprasčiausios retorikos, kuri turėjo paslėpti iš esmės antireliginę tezę[14]: išties tai, kas sudarė aną fundamentalią dalį, kur stojo žinojimo ir tikėjimo darna, galėjo implikuoti drastišką tradicinių religijos pretenzijų apribojimą, tačiau Locke'o intencija buvo sumažinti, o ne padidinti prarają tarp tikėjimo ir žinojimo sferų.

Brandaus Locke'o darbuose aptinkame teiginių, kurie gal ir nekartoja jo ankstyvosios epistemologijos tezių, bet ir neatrodo jiems prieštaraujantys. *Esė apie žmogaus intelektą*, savo pagrindiniame epistemologiniame darbe, – ir viename svarbiausių epochos veikalų, – Locke'as nedaug kalba apie prigimtinę teisę, tačiau jo formuluoja-

mos mintys atrodo pažįstamos. Skirdama dieviškąją, valstybinę ir nuomonės teisę, šią pirmąją jis apibūdina kaip teisę, „kurią Dievas nustatė žmogaus veiklai ir paskelbė jam arba gamtos šviesos galia, arba apreiškimo balsu“[15]; toks teiginys puikiausiai galėjo būti ir *Two Tracts on Government*. *Esė* turime taip pat visą skyrių apie tikėjimo ir proto santykį, kuris atkartoja jau žinomą požiūrį.

> Labai toli, – rašo Locke'as, – driekiasi tikėjimo sfera, neprievartaudama proto ir nesudarydama jam jokių kliūčių; jo neįžeidžia ir nedrumsčia, bet priešingai – remia ir maitina nauji tiesų atradimai, kylantys iš amžino bet kokio pažinimo šaltinio[16].

Kitoje to paties veikalo vietoje:

> Protas yra natūralus apreiškimas, per kurį amžinas šviesos tėvas ir bet kokio pažinimo šaltinis žmonių padermei teikia tą tiesos dalį, kurią paskyrė natūralių žmogaus pažintinių gabumų sričiai; apreiškimas yra natūralus protas, išplėstas naujų Dievo tiesiogiai duotų atradimų visumos, dėl kurių teisingumo protui laiduoja liudijimai ir įrodymai, kad tai ateina iš Dievo[17].

Šiai temai skirtame skyriuje – o iš dalies ir antroje iš pateiktų citatų – vis dėlto išryškėja tam tikra mintis, kuri tokias bendras deklaracijas komplikuoja. Taigi Locke'as rašo, kad, nors apreiškimas yra tikras, bet ar koks nors teiginys iš tikrųjų yra apreiškimas, turi nustatyti protas. Kitaip tariant, protas iškyla čia kaip rimtesnis nei apreiškimas autoritetas ta prasme, kad jis pateikia savarankišką ir nepriklausomą savo teigiamų tiesų pagrindimą, ogi tikėjimo sfera tokio pagrindimo pateikti negali. Šitaip pasakius, nedera vis dėlto daryti išvados, kad religija Locke'ui tapo nereikalinga – kaip deistams, kurie stengėsi redukuoti ją į filosofiją. Tokią išvadą skatintų požiūris, jog kadangi skelbiamų tiesų pagrindimą teikia tik protas,

būtų nesąmonė tiesos statusą pripažinti religijai, kuri iš prigimties neturi pagrindimo. Skirtumas tarp Locke'o ir, tarkime, Johno Tolando, svarbiausio epochos deisto, yra esminis. Pastarasis savo garsiajame veikale *Christianity not Mysterious* argumentavo, kad visa apreikštoji religijos dalis iš esmės yra kliūtis natūraliajai religijai[18]. Brandaus Locke'o darbuose tokios intencijos, žinoma, nerasime, maža to, jis parašė kelis veikalus, kuriuose bandoma – atsižvelgiant į jo tikėjimo ir proto santykio koncepciją – racionaliai interpretuoti krikščionybę būtent kaip apreikštąją, o ne natūraliąją religiją. Šie veikalai yra: *Reasonableness of Christianity* (ir atsakymai polemistams *A Vindication of the Reasonableness of Christianity from Mr. Edwards's Reflection*, *A Second Vindication of the Reasonableness of Christianity*) ir *A Paraphrase and Note on the Epistle of St. Pauls to the Galatians*[19]. Beje, jau *Esė* jis skyrė nemenką vietą tikėjimui:

> Kur tad proto principai neparodė akivaizdžiai, kad pats teiginys yra teisingas arba klaidingas, ten gali išspręsti aiškus apreiškimas kaip kitokio pobūdžio teisingumo principas ir pagrindas laikyti teisinga; ir toks teiginys gali būti čia tikėjimo reikalas, taigi likti už proto ribų. Šiuo ypatingu atveju protas negalėjo pakilti virš tam tikro tikėtinumo lygmens; ir ten, kur protas apvylė, o apreiškimas parodė, kur yra tiesa, ten apie reikalą sprendžia tikėjimas[20].

Ką gi skelbė prigimtinė teisė ir kokiu pagrindu buvo galima remti ją kartu proto ir apreiškimo autoritetu? Apskritai viskas tilpo dviejose pagrindinėse kategorijose. Pirmoji prigimtinės teisės taisyklių grupė buvo susijusi su racionalaus elgesio kriterijais (*rules of prudence*), tai yra tokio elgesio, kuris atitiktų individo interesus ir kartu tokį žmonių sambūvį, kuris išsaugo stabilumą ir įvairių individualių interesų pusiausvyrą. Vienintelis reguliatyvus princi-

pas čia buvo individo saugumas arba, plačiau, gyvenimas laikantis visuotinės pusiausvyros sistemos. Geriausių tokio pobūdžio natūralių taisyklių pavyzdžių pateikia Hobbeso filosofija. Taigi pirma jo natūrali taisyklė skamba taip: „reikia siekti taikos ten, kur ji yra įmanoma, o kur neįmanoma, pagalbos reikia ieškoti kare“[21]. Antra taisyklė kalba apie būtinumą laikytis susitarimų, trečia – susijusi su teikiamų paslaugų pusiausvyra; kitos taisyklės priklauso tai pačiai arba panašiai kategorijai. Locke'as irgi pateikia tokio pobūdžio prigimtinės teisės taisyklių pavyzdžių, ypač *Antrajame traktate*. Skaitome ten, kad „protas, kuris yra ši [prigimtinė] teisė, moko visą žmonių padermę, jei tik ji nori jo klausyti, jog, kadangi visi yra lygūs ir nepriklausomi, niekas neturi kenkti kito gyvybei, sveikatai, laisvei ar nuosavybei“[22]. Kiti pavyzdžiai iš to paties veikalo: „Tas, kuriam padaryta žala, turi teisę savo vardu reikalauti atlyginti žalą, ir tik jis pats gali už tai atleisti“. Arba „Jeigu kas pralieja žmogaus kraują, žmonės turi pralieti jo kraują“[23].

Kitas prigimtinės teisės taisyklių tipas, tiesa, neprieštarauja formaliems racionalaus elgesio, individualaus intereso ir visuotinės pusiausvyros principams, tačiau yra labiau materialinio pobūdžio. Šios taisyklės kyla dažniau ne iš racionalaus individo intereso, o iš visuotinių pozityvių moralinių jausmų, tokių kaip užuojauta, gailestingumas, meilė, sąžiningumas, bendrumo jausmas, atsakomybė už kitus, tikėjimas Dievu. Taigi Locke'as rašė antrajame iš savo *Two Tracts*:

> Prigimtinė teisė reikalauja iš mūsų puoselėti tam tikrus jausmus, tokius kaip pagarba ir baimė Dievybės atžvilgiu, atsidavimas tėvams, artimo meilė. Jų nuolat privalome laikytis, ir nėra tokios akimirkos, kad būtume nuo jų atleisti... Kiti dalykai suponuoja viešuosius veik-

smus, pavyzdžiui, dalyvauti religinėse apeigose, paguosti nelaimingą artimą, padėti vargšams, pavalgydinti alkaną: čia nėra nuolatinės pareigos, bet vien tam tikru metu ir tam tikru būdu. Nesame įpareigoti priglobti ir maitinti kaskart kiekvieną sutiktąjį, bet tik tuomet, kai jo skurdas reikalauja mūsų dosnumo, o mūsų turtas tai leidžia[24].

Antrajame traktate Locke'as taip pat apeliuoja į nesuinteresuotą ir neegoistinį atsakomybės už kitų likimus jausmą[25].

Antroji iš šių dviejų taisyklių rūšių, aišku, gali būti gana nesunkiai paremta ne tik tekstu, bet ir bendrąja etine Šventojo Rašto (ypač Pakartoto Įstatymo, Evangelijų ar šv. Pauliaus laiškų) iškalba, užtat pirmųjų ryšys su apreikštąja tiesa lieka gana silpnas. Mat paliepimai garbinti Dievą, gerbti tėvus, mylėti ar būti gailestingam išties lengvai siejami su pagrindiniu moraliniu krikščionybės pamokymu, ogi racionalios egoistinių interesų pusiausvyros visuotinės taikos labui idėja anaiptol nėra dominuojantis Dievo Žodžio motyvas. Taigi ne tik neatrodo, kad Šventasis Raštas galėtų aiškiai remti šitaip suprantamą veiklos racionalumą (tai nereiškia, kad turėtų jį atmesti ar smerkti) ar tokio pobūdžio žmonių sąveiką, bet ir akivaizdu, jog bet kokia parama čia būtų neefektyvi. Visa šių į protingą individualų interesą apeliuojančių taisyklių prasmė yra ta, kad jos pačios save pagrindžia, o Šventojo Rašto autoritetas labai nedaug gali jas sustiprinti. Net jeigu apreiškimo ir nebūtų, *rules of prudence* vis vien išsaugotų savo galią ir būtų proto šviesos suvoktos. Negana to, kiekvienas Knygos ir racionalumo reikalavimų nesutarimas visuomet turėtų būti išspręstas pastarųjų naudai. Būdinga tad, jog fragmentai, kuriuose Hobbesas mėgina parodyti, kad už šių taisyklių stovi Dievo Žodis, esti kartais veikiau propagandinė mankštelė negu teologinė argumentacija. Pavyzdžiui, tezei „dieviškasis įstatymas yra sveikame prote" paremti

Hobbesas pateikia 36 psalmės fragmentą*: „Išmintis ateina iš teisiojo lūpų, jo liežuvis sako, kas teisinga". Pagrįsdamas pirmą taisyklę, kuri (prisiminkime) teigė, kad „reikia siekti taikos ten, kur ji yra įmanoma, o kur ji neįmanoma, pagalbos reikia ieškoti kare", Hobbesas, be kita ko, cituoja 84 psalmės fragmentą*: „...ramybė ir teisumas pasibučiuos" ir iš šv. Luko Evangelijos žinomą sakinį: „Garbė Dievui aukštybėse, o žemėje ramybė jo mylimiems žmonėms!". Kiek geriau pavyko pagrįsti antrą taisyklę, kurioje buvo kalbama apie susitarimų laikymąsi: „Viešpatie, kas gali svečiuotis tavo palapinėje? ...kas net nuostolį patirdamas laikosi žodžio..."[26] Kaip matyti, Šventojo Rašto citatos parenkamos itin selektyviai ir fragmentiškai, dažnai gana laisvai jas interpretuojant ir atsižvelgiant vien į tai, ar jos remia atskiras natūralias taisykles. Taigi Hobbesas netvirtina, kad Šventasis Raštas turi kokią nors aiškią moralės koncepciją, kurią būtų galima apibendrinti ir sugretinti su prigimtine koncepcija, bet traktuoja jį veikiau kaip patogių citatų rinkinį (nepatogias jis apeina) iš anksto pagrįstai koncepcijai argumentuoti.

Kiek kitaip atrodo Locke'o reikalai. *Antrajame traktate* aptinkame apibendrintą filosofinį-teologinį argumentą pirmam taisyklių tipui pagrįsti – ne kiekvienai taisyklei atskirai, bet bendrai jose slypinčiai minčiai.

> Žmonės, būdami sukurti vieno visagalio ir be galo išmintingo Kūrėjo, – rašė ten Locke'as, – visi yra vieno suverenaus Valdovo tarnai; jie buvo įkurdinti pasaulyje Jo įsakymu ir Jam nusprendus, yra Jo nuosavybė ir Jo kūrinys; jie buvo sukurti, kad gyventų tol, kol Jam, o ne kam nors kitam tai patiks. Visi jie buvo apdalyti tais pačiais gabumais ir visi yra vienos prigimties. Todėl negali būti tarp mūsų tokios priklausomybės, kuri leistų vieniems naikinti kitus, lyg vieni būtume sukurti kitų naudai, lyg mums būtų sukurta kokia žemesnė rūšis[27].

Šio argumento esmė yra ta, kad žmonės nėra patys sau valdovai ir negali vienas kito naikinti. Taigi stabilios taikos sistemos kūrimas bei racionalumo, garantuojančio visiems vienodą saugumą, reikalavimų paisymas nėra grynai techninė priemonė žmogaus egoizmui ar poreikiams tenkinti, bet kyla iš egzistencinės žmogaus situacijos, kuri pagrįsta visiška priklausomybe Dievo atžvilgiu, ir tai giliausia prasme yra jo religingumo ženklas.

Empirizmas ir prigimtinės teisės griežtumas

Locke'o prigimtinės teisės koncepcija buvo empiristinė; empirizmo sąvoką čia reikia suprasti kaip nativizmo priešpriešą, taigi kaip požiūrį, kuris negatyviai skelbia, jog nėra įgimtų idėjų, o pozityviai – kad pažinimo šaltinis yra juslinė patirtis, atsirandanti iš kontakto su išoriniais sąmonės atžvilgiu daiktais ir susisteminama proto. Kad būtent tokią koncepciją (kurią galbūt tiksliau būtų vadinti empiristine-racionalistine, kad atskirtume ją nuo sensualistinio empirizmo) Locke'as išplėtojo *Esė*, yra gerai žinoma: pirmoje šio veikalo dalyje paneigiamas nativizmas, o antroje autorius pristato savo pažinimo modelį, kuriame protui skiria juslinės medžiagos organizavimo, apibendrinimo ir abstrahavimo funkciją. Svarbu tai, kad šia koncepcija jaunasis Locke'as rėmėsi ir savo prigimtinės teisės apybraižose. Prigimtinės teisės atžvilgiu tai reiškė, kad žinios apie šią teisę nėra įgimtos ir ne Dievo duotos mūsų protui, o kyla būtent iš

to paties šaltinio, iš kurio atsiranda visos kitos žinios. Kaip tik apie tai kalbama II–IV minėto veikalo skyriuose. „Išties nieko, – rašė Locke'as, – nepasieks protas, ši galinga pažinimo priemonė, jeigu anksčiau tai nebuvo suvokta ir priimta kaip duotybė“[28]. Ir toliau aiškina: „Teigiu, kad bet kokių žinių apie prigimtinę teisę šaltinis atsiranda iš tų daiktų, kuriuos suvokiame savo juslėmis“[29].

Ar toks empirizmas – paklauskime – susilpnina įpareigojančią prigimtinės teisės galią ir atveria kelią tolerancijai kaip lanksčiai šios teisės taisyklių interpretacijai ir jų taikymui? Kad ir koks būtų atsakymas į šį klausimą, aišku viena. Nei Locke'as, nei Hobbesas neformulavo savo empiristinės prigimtinės teisės koncepcijos norėdami susilpninti jos taisykles. Pavyzdžiui, Locke'as visą savo ankstyvojo darbo esė skyrė įrodymui, kad *obligatio legis naturale* yra *perpetua et universalis*[30].

> Šie prigimtinės teisės paliepimai, – rašė jis, – absoliutūs ir susiję su vagyste, ištvirkimu bei šmeižtu, o kita vertus, su religingumu, altruizmu, ištikimybe ir panašiai, vienodai įpareigoja visus pasaulio žmones – karalius ir valdinius, diduomenę ir prastuomenę, tėvus ir vaikus, barbarus ir graikus[31].

Kitame skyriuje griaunamas utilitaristinis reliatyvizmas, kurį autorius kildino iš sofistų ir apibūdino šitaip:

> Remdamiesi naudingumu, žmonės nustatė teisines taisykles, atitinkančias jų elgesį bei papročius ir laikui bėgant kintančias vienos bendruomenės ribose; taigi nėra jokios prigimtinės teisės, nes visi žmonės ir kitos gyvos būtybės yra motyvuojami įgimtais savo interesų siekimo impulsais; nėra ir ko nors panašaus į natūralią teisingumo taisyklę, o jeigu tokia įvedama, ji tampa beprotybės viršūne, nes veikiant kitų naudai pridaroma skriaudų sau pačiam[32].

Neįmanoma paneigti, kad brandusis Locke'as yra gerokai atsargesnis epistemologijos srityje; aptinkame net ir tam tikrų skepticizmo elementų: kalbos netobulumo pastebėjimas, autoritetų kritika, utilitaristinis hedonistinis motyvas. Vis dėlto pažintinis absoliutizmas prigimtinės teisės atžvilgiu nuolat puoselėjamas ir vėlyvuosiuose darbuose. Ne kartą[33] Locke'as sugretina matematinį ir moralinį žinojimą (kuris sudaro pagrindinį prigimtinės teisės turinį) argumentuodamas, kad pastarajame galima pasiekti tokį pat didelį tikrumą ir tikslumą kaip ir pirmajame. Mat, pasak jo, visiškai nepagrįstas yra požiūris, kad epistemologinis empirizmas, priešingai nei nativizmas, silpnina mūsų žinojimą. Jau pirmoje *Esė* dalyje, pradėdamas savo nativizmo kritiką, Locke'as rašė:

> Lygiai neprotinga būtų priskirti įvairias tiesas prie įgimtų ženklų ar bruožų, nes juk galime aptikti savyje gabumų, leidžiančių pažinti šias tiesas taip pat lengvai ir tikrai, kaip ir tada, jeigu jos būtų įspaustos prote nuo gimimo[34].

Taigi *Esė* Locke'as aiškina, kodėl moralinis žinojimas realiai nepasiekė matematinio žinojimo lygmens panašiai kaip kadaise *Essays on the Law of Nature* jis aiškino, kodėl, nepaisant prigimtinės teisės universalumo, žmonių požiūriai į ją yra skirtingi[35]: pirmuoju atveju jis nurodė „nedovanotiną aplaidumą ir klastingumą"[36], antruoju – faktą, kad „arba žmones valdo gilus įprotis bei tradiciniai pavyzdžiai, arba jie leidžiasi apimami aistrų ir todėl patiria kitų moralinę įtaką"[37]. Ir viena, ir kita yra ignorancijos formos.

Šitaip pasakius, reikia vis dėlto pabrėžti, kad Locke'o laikais jo empirizmas buvo vertinamas būtent kaip bandymas suardyti prigimtinės teisės stabilumą ir kartu kaip moralės bei religijos pagrindų destrukcija[38]. O nativizmas, tai yra teorija, skelbianti, kad

Dievas įrašė moralines tiesas individų protuose ir širdyse, ne tik pelnė tuomet didžiulį populiarumą, bet ir atrodė esąs akivaizdus moralinio stabilumo garantas. Locke'as, aišku, remdamasis rimtais samprotavimais, atmetė tokias nativizmo pretenzijas.

> Aptikdamas savo prote tokius jame įrėžtus įgimtus teiginius, – tikino jis *Esė*, – žmogus sugebėtų juos nesunkiai atskirti nuo kitų tiesų, kurių išmoko vėliau ir iš anų išvedė; ir lengviausia būtų žinoti, kokie jie ir kiek jų yra. <...> Nesunku nuspėti, kad jeigu skirtingoms sektoms priklausantys žmonės imtųsi sudaryti įgimtų praktinių taisyklių sąrašą, kiekvienas įtrauktų į jį tik tokias taisykles, kurios atitinka jo paties prielaidas ir gali suteikti pagrindą jo Mokyklos ir Bažnyčios doktrinoms: štai akivaizdus įrodymas, kad tokių įgimtų tiesų nėra. Negana to, daugelis žmonių visiškai nėra linkę rasti savyje tokių įgimtų moralinių principų, tad nepripažįsta žmonių padermės laisvės ir, paversdami šitaip žmogų mašina, atmeta ne tik įgimtas, bet ir visokias moralines taisykles ir nepalieka galimybės tikėti jomis tiems, kurie nesupranta, kaip kas nors, neturėdamas veiklos laisvės, galėtų paklusti įstatymui[39].

Faktiškai šis fragmentas turi du argumentus. Pirmas skelbia, kad nativistai, apeliuodami į įgimtų tiesų akivaizdumą, turėtų sugebėti ne vien išvardyti jas, bet ir gauti joms pritarimą, tačiau nepajėgia pasiekti nei vieno, nei kito. Matome čia galbūt aliuziją į dekartiškojo tipo sistemą, kurios išeities taškas buvo prote atskleistos nekintamos tiesos, turinčios sudaryti viso žinojimo pagrindą. Tokios sistemos nėra, teigia Locke'as, ne dėl to, kad išvadų iš pirminių tiesų darymas būtų abejotinas, bet todėl, kad nėra nei tikrumo, nei susitarimo dėl šių tiesų turinio. Locke'as čia pakiša mintį, kad tai, ką laikome šiomis tiesomis, iš esmės yra patyrimo kelyje įgytų pažiūrų visuma; taigi, jeigu išpažįstame tam tikrą religiją bei tam tikras pažiūras, jų skelbiamos tiesos mums atrodys pirminės ir įgimtos.

Antras argumentas apeliuoja į išvadą, kai kurių darytą iš mechanikos. Buvo teigiama, jog, kadangi viskas – gamta, žmogus, visuomenė – funkcionuoja pagal mechanikos principus, moralinių kategorijų įvesti neįmanoma. Kvaila būtų teigti, kad mašina turi kažkokių įgimtų bruožų, kurie nesileidžia redukuojami į jos dalių judėjimo dinamiką. Moralumas galimas tuo atveju, jeigu yra laisvė; tik tuomet galime ką nors kvalifikuoti kaip gerą ar blogą. Mechanistinio determinizmo situacijoje nėra vietos laisvei, vadinasi, nėra vietos ir prigimtinei teisei, kuri yra moralinė teisė. Čia viešpatauja gamtos dėsniai, taigi – fizikos dėsniai.

Šie argumentai yra tokie stiprūs, kad dera susimąstyti, ar jie negresia ne tik nativizmui, bet ir bet kokiam, net empiristiniam, prigimtinės teisės supratimui. Ar pavyktų apginti tokios teisės sampratą pripažinus, kad žmonės iš tikrųjų nesutaria dėl pamatinių moralinių klausimų, o deterministinę mechaniką laikant pagrindine gamtos teorija? Atrodo, jog pagal Locke'ą empirizmo pranašumas yra tas, kad jis sukuria tam tikras pažinimo galimybes, kurių neturi nativizmas. Juk, pasitelkus nativizmą, nesutarimas dėl pagrindinių moralinių skirtybių yra, – įsitikinęs Locke'as, – diskvalifikuojantis, o empirizmas, jei akcentuotume mokymą, suteikia galimybę sutarti dėl jų remiantis žinojimo raida. Nuomonių skirtingumai gali būti išeliminuoti arba aiškiai redukuoti verifikuojant jas remiantis patyrimu ir atskiriant atsitiktinius, lokalinius bei partikuliarinius dalykus nuo universalių. Kitaip tariant, prigimtinę teisę galima traktuoti kaip postulatą ar veikiau kaip intelektualinę užduotį, kuri gali būti realizuota vystantis empiristiniam mąstymui. Anksčiau minėtas šios teisės taisykles lengviau paremtume ir pagrįstume patyrimu –pavyzdžiui, kad kontrakto suardymas sukelia politinę katastrofą – nei apeliuodami į įgimtas žmonių intuicijas.

Toks prigimtinės teisės supratimas atsispiria ir kitam prieštaravimui, nes leidžia panaudoti bendrą metodologiją tiriant ir gamtą, ir moralumą. Šia prasme gamtoje stebimas determinizmas negresia moralės egzistavimui. Net priešingai: galima sakyti, kad, nors moralės dėsniai, susiję su laisvės sfera, nėra mechanistinės fizikos dėsnių tąsa, vis dėlto šių dviejų tikrovės sferų analogija egzistuoja. Etinio empirizmo šalininkas veikia panašiai kaip fizikas teoretikas: stebi žmonių elgesį ir daro išvadas iš prote kuriamų idėjų, pamažu nustatydamas tam tikras natūralias moralės taisykles. Žinoma, žmonės yra laisvos būtybės, o „laisvės idėja nurodo galią, kurią turi žmogus, kad įvykdytų kokį nors veiksmą arba jo neįvykdytų, atsižvelgdamas į savo sprendimą ar mintį, protu pasirinkdamas vieną galimybę ir atmesdamas kitą“[40]. Todėl visiškai nebūtina, kad visi žmonės paklustų prigimtinės teisės principams taip, kaip teniso kamuoliukas, neturintis nei proto, nei valios (o tai yra laisvės sąlygos), paklūsta mechanikos principams.

Kaip matyti iš to, kas pasakyta, empiristiškai suvokta prigimtinė teisė gali būti traktuojama dvejopai. Viena vertus, ši teisė atrodo besąlygiška, nepaneigiama ir nesileidžianti kaip nors reliatyvizuojama, o kita vertus, atsižvelgiant į žmogaus laisvę ar jo nemokšiškumą, ji gali būti ignoruojama arba apeinama. Todėl ji neveikia žmogaus savaime, vien savo teisingumo galia, bet reikalauja pažintinės, taip pat politinės pastangos, kad būtų skleidžiama ir saugoma. O kadangi ši teisė paremta tiesos ir tikrumo garantija, ji turi tapti politinės veiklos tikslu. Juk be jos politinė tvarka egzistuoti negali.

Šioje vietoje galima digresijos forma pridurti, kad panašiai atrodė situacija racionalistinėje tradicijoje; tai rodo ir Spinozos filosofija, kuri irgi siekė suderinti tiesos apie tikrovę besąlygiškumą su

minčių skelbimo politiniame gyvenime laisvės principu bei su filosofavimo laisve. Individualus racionalistų, kaip ir empiristų, protas, atradęs gamtą valdančius dėsnius, turi jiems paklusti, o ne – vadovaudamasis valios kaprizais – skelbti jiems paklusnumą. Jeigu tiesa mums atskleidžia pasaulyje viešpataujantį būtinumą, žmogus, pasinaudodamas savo mąstymo laisve, turi siekti šį būtinumą suprasti, o politinė valdžia negali jo ignoruoti. Spinoza rašė savo *Politiniame traktate*:

> Juo laisvesnis yra žmogus, juo labiau dera pripažinti, kad jis būtinai turi saugoti savo buvimą ir valdyti savo protą; kiekvienas, aišku, sutiks, kad čia nesiekiama supainioti laisvę su arbitralumu. Nes laisvė yra dorybė, arba tobulybė. Todėl dalykai, į kuriuos grimzta silpnas žmogus, negali būti priskirti jo laisvei. Žmogaus anaiptol nevadiname laisvu dėl to, kad jis gali neegzistuoti arba nesinaudoti protu, bet [jis vertas tokio apibūdinimo] todėl, kad jis išsaugo galią egzistuoti ir veikti pagal žmogiškosios prigimties dėsnius. Juo labiau pripažįstame žmogų laisvą, juo mažiau turime pagrindo teigti, kad jis gali liautis naudojęsis protu ar blogiui teikti pirmenybę prieš gėrį. Todėl Dievas, kuris egzistuoja absoliučioje laisvėje, taip pat supranta ir veikia pagal būtinumą, tai yra egzistuoja, supranta ir veikia pagal savo prigimties būtinumą. Nėra abejonės, kad Dievas veikia pagal tą patį būtinumą, dėl kurio jis egzistuoja. O kadangi jis egzistuoja dėl savo prigimties būtinumo, veikia jis irgi dėl savo prigimties būtinumo, tai reiškia, kad jis veikia absoliučiai laisvai[41].

Ar vis dėlto šiuo atveju – kyla klausimas – neprieštaraujame tolerancijos idėjai? Tikrai neprieštaraujame, – taip bent, atrodo, manė racionalistinės orientacijos filosofai, – nors čia atsiranda esminių jos kvalifikacijų. Remiantis ką tik pateikta citata derėtų kiek kitaip pažvelgti į kai kuriuos politinius Spinozos pasisakymus, pavyzdžiui,

į entuziastingą konfesinio ir politinio pliuralizmo Amsterdame pagyrimą *Teologinio-politinio traktato* pabaigoje.

> Amsterdamo miestas, – rašė jis ten, – skina laisvės vaisius sukūręs puikią gerovę ir pelnęs kitų žmonių susižavėjimą. Šioje labiausiai klestinčioje šalyje, šiame puikiame mieste įvairių tautybių ir religijų žmonės gyvena kartu didžiausioje santarvėje ir neabejodami patiki savo turtus bendrapiliečiui nepriklausomai nuo to, ar jis yra turtingas, ar vargeta, ar paprastai elgiasi padoriai, ar ne. Jo religija ar sekta nelaikoma esminiu veiksniu: tai neturi reikšmės teisėjams nustatant jo kaltę; nėra tokios sektos, kuri būtų taip niekinama, kad jos atstovai – nieko neskriaudžiantys, mokantys mokesčius ir padoriai gyvenantys – būtų netekę politinės valdžios apsaugos[42].

Kad ir kaip galėtų atrodyti, šiame fragmente nėra tolerancijos apologijos, jeigu ji turėtų reikšti pasitikėjimą privačių kaprizų teiginiais bei įsitikinimą, kad žodžio ir tikėjimo laisvę valdo savireguliavimo mechanizmas. Tolesni fragmentai rodo, kad Spinozai rūpėjo kiti dalykai, atitinkantys anksčiau padarytus apibendrinimus. Jis įžvelgė sektų, kaip politinių sąjūdžių, grėsmę, o religinę atskalūnybę vertino kaip pavojingą politinės neatsakomybės platformą. Todėl manė, kad ryžtinga suvereno intervencija privalo šį pavojų neutralizuoti. Ne anų sąjūdžių aktyvumas, o būtent intervencija prieš juos labiau atitiko proto principus. Tokie sąjūdžiai, pasak Spinozos, atsirado nei inspiruojami filosofų, nei veikiami intelektualinių diskusijų. Tikri filosofai turi rašyti ir mąstyti laisvės atmosferoje, bet tai nesudaro pavojaus valstybei. Susižavėjimas Amsterdamu kilo iš to, kad miestas, puoselėdamas filosofiją ir intelektualinę kultūrą, išugdė ne tik protingą ir stiprią politinę valdžią, bet ir visuotinę įvairių religijų bei konfesijų piliečių pagarbą proto tiesoms.

Panašias esmines tolerancijos idėjos kvalifikacijas implikavo empiristinė filosofija, kuriai atstovavo Locke'as. Pasak jo, padaryti moralinę teisę – kaip valdžios, taip ir atskirų žmonių bei religinių bendrijų – politinės veiklos tikslu būtų ne tik pateisinamas, bet ir visais atžvilgiais natūralus žingsnis. *Laiške apie toleranciją*, apeliuodamas į šv. Pauliaus *Laišką Galatams* (5, 19–21), kur kalbama, kad „nepaveldės Dievo karalystės" tas, kuris leidžia sau tokius dalykus kaip „ištvirkavimas, netyrumas, gašlavimas, stabmeldystė, burtininkavimas, priešiškumas, nesantaika, pavyduliavimas, piktumai, vaidai, nesutarimai, susiskaldymai, pavydai, [žmogžudystės,] girtavimai, apsirijimai", Locke'as rašė, jog šias „ydas reikia rauti su šaknimis taip pat rūpestingai bei atkakliai, kaip naikinamos sektos, jeigu kas nors, nuoširdžiai susirūpinęs dangaus karalyste, iš tikrųjų įsitikino, kad privalo pasistengti plėsti jos ribas"[43]. *Antrajame traktate apie valdžią* Locke'as parašys, kad prigimtinė teisė privaloma net ikipolitinėje tikrovėje, nes visi priklauso gamtos ir Dievo kūrinių bendrijai[44], o kas šią teisę pažeidžia, tas iškrinta ir iš šios bendrijos. Tokį žmogų, rašė Locke'as:

> galima sunaikinti dėl tų pačių priežasčių, dėl kurių nušaunamas vilkas ar liūtas. Juk tokie žmonės nėra susieti visuotiniais proto dėsniais, neturi jokių kitų principų, išskyrus jėgą ir prievartą, taigi gali būti traktuojami kaip plėšrieji gyvūnai, pavojingos ir kenksmingos bestijos, kurios tikrai gali sunaikinti tą, kuris patektų jų valdžion[45].

Kitaip nei šiuolaikinėse koncepcijose, Locke'as, gindamas religinę toleranciją, nedaug vietos skyrė tam, kas šiandien vadinama moraline tolerancija, – tokia kategorija būtų jam tikriausiai nesuprantama, – ir net *Laiške* jo pastabos šia tema dabartiniams liberalams skamba kiek šokiruojančiai[46]. Rašydamas ten, kad „išties didžiulė nauda būtų tie-

sai, jeigu ją kada nors pagaliau paliktų ramybėj", jis anaiptol neturėjo galvoj tiesos kategorijos ignoravimo politiniame gyvenime. Jam rūpėjo tik tie religijos aspektai, kuriuos vadino „praktinėmis ir spekuliatyviomis bažnyčios dogmomis" ir kurie yra vien tikėjimo reikalas. Kalbėdamas apie kitus religijos aspektus, tuos, kuriems pagrindą suteikia ir žinojimas, ir apreiškimas, kurie priklauso prigimtinei teisei, Locke'as visiškai neragino palikti tokios tiesos ramybėje.

> Papročių teisėtumas, – rašė jis, – kuris nėra menkiausia iš sudedamųjų religijos bei tikrojo dievobaimingumo dalių, turi didžiulę reikšmę ir civiliniame gyvenime; juo taip pat remiasi sielos ir valstybės išganymas. Todėl moraliniai veiksmai priklauso abiejų tribunolų – ir išorinio, ir vidinio – sferai ir paklūsta aukščiausiai ir pilietinio, ir naminio valdovo valdžiai, tai yra vyriausybei ir sąžinei[47].

Prisiminus ankstesniame poskyryje nubrėžtą dviejų prigimtinės teisės taisyklių tipų skyrimą galima sakyti, kad politinei valdžiai Locke'as uždėjo pareigą stovėti abiejų sargyboje. Čia jis skyrėsi nuo Hobbeso, kuris tokią pareigą pripažino vien pirmojo tipo – susijusio su žmonių veiklos logika bei pusiausvyros būsenos išsaugojimu – atžvilgiu ir netraktavo antrojo tipo prigimtinės teisės kategorijomis. Pozityvias moralines vertybes Hobbesas kildino visų pirma iš valstybinės teisės nuostatų. Tiksliau sakant, nors ir neneigė, kad vagystė yra blogis, o sąžiningumas – gėris, bet ir nesutiko, kad galima vienareikšmiška ir besąlygiška jų interpretacija. Vagystė turi būti baudžiama remiantis ne prigimtine teise, nes neįmanoma duoti tokio jos apibrėžimo, kurio kas nors negalėtų užginčyti, o valstybine teise, kuri tokį vienareikšmišką apibrėžimą primeta.

> Jeigu tad kas nors turi būti pagrįstai vadinama kalte, – rašė jis *De cive*, – esant tokiai įvairovei tų, kurie tai vertina, negalima remtis

veikiau vieno žmogaus nuomone nei kito tiesiog natūralios žmonių lygybės akivaizdoje. O kadangi nėra jokių kitų nuomonių apie daiktus šalia individų nuomonių ir valstybės nuomonės, todėl aišku, kad valstybė turi nustatyti, ką pagrįstai reikia laikyti kalte. Taigi kaltė, arba nuodėmė, yra tai, ką prieštaraujančio valstybės nuomonei arba įstatymams kas nors padarė, atsisakė daryti, pasakė ar bent norėjo[48].

Tokia pozicija yra bandymas suderinti reliatyvizmą pamatinių moralinių problemų atžvilgiu su politiniu griežtumu. Mat, nors ir nepavyktų pagrįsti moralinio piktnaudžiavimo remiantis prigimtine teise, vis dėlto ši teisė kartu suteikia valstybei galią nustatyti kriterijus atskiriant moralinius veiksmus nuo nemoralinių ir besąlygiškai šiuos kriterijus primesti. Taigi kas nors, kas „natūraliai" yra nusikaltimas, valstybinės teisės požiūriu gali būti ne nusikaltimas.

Juk nors prigimtinė teisė, – rašė Hobbesas, – draudžia vagystę, svetimoteriavimą ir panašius dalykus, vis dėlto, jeigu valstybinė teisė liepia tai padaryti, tai nėra vagystė, svetimoteriavimas ir taip toliau. Štai kadaise spartiečiai, leisdami jaunuoliams tam tikra tvarka slapčia paimti svetimus turtus, nutarė, kad šie turtai bus ne svetimi, o priklausys tam, kuris juos šitaip paims: taigi toks paėmimas slapčia nebuvo vagystė. Panašiai barbarų lytiniai santykiai pagal jų teisę buvo teisėta santuoka[49].

Kitaip tariant, Hobbeso reliatyvizmas menkino moralines vertybes, nusmukdydamas jas nuo absoliutaus lygmens iki valstybinių teisių, tačiau anaiptol neatmetė būtinumo jų laikytis.

Kita prigimtinių taisyklių rūšis – *rules of prudence*, susijusios su individų veiklos pusiausvyros mechanizmais – irgi gina valstybę, nors šiuo atveju aukštesniojo autoriteto jėga ir apeliuodama į prigimtį. Tai, be kita ko, taikoma tiems, kurie neigia Dievo valdžią (ir jį patį), arba ateistams, bei tiems, kurie neigia suvereno valdžią.

Vieni ir kiti tiesiogine prasme yra teisės priešai (nes neigia šią teisę nustatančius autoritetus), o todėl stoja prieš natūralias taisykles.

> Ateistą baudžia tiesiog pats Dievas, Dievo pastatyti karaliai. Ir bausmė jam atitenka ne kaip valdiniui iš karaliaus už tai, kad nesilaikė taisyklių, o kaip priešui iš priešo už tai, kad nenorėjo pripažinti taisyklių. Tai reiškia: karo teisės pagrindu, kaip buvo gigantams, *theomachous*. Nes žmonės, kurie nepaklūsta nei bendram valdovui, nei vienas kitam, yra priešai[50].

Panašiai maištininkai, išdavikai ir kiti, pripažinti nusikaltę prieš valstybę, baudžiami ne pagal valstybės, o pagal prigimtinę teisę, tai yra ne kaip blogi piliečiai, bet kaip valstybės priešai; ne remiantis įgaliojimais, kuriuos suteikia valdžia, bet karo teisės pagrindu[51].

Voliuntarizmas ir racionalizmas

Kad ir kaip buvo deklaruojami prigimtinės teisės absoliutumas ir universalumas, vis dėlto gali kilti abejonių, ar iš tikrųjų tokios kvalifikacijos suderinamos su empirizmu. Juk moralės sfera – Hobbesui, Locke'ui ir kitiems tai buvo akivaizdu – nėra gamtos tęsinys, ir tokiu atveju mechanikos dėsniai čia negali būti taikomi. Papročių, elgesio ir politikos srityje empirizmas – paremtas indukcija, taigi atskirų faktų apibendrinimu – atrodo teikiąs silpnesnį pagrindą prigimtinei teisei nei nativizmas ar racionalizmas. Beje, tai pripažįsta patys auto-

riai, – jie tiesiog daro prielaidą, kad laisvos valios žmonės nebūtinai turi laikytis natūraliomis vadinamų taisyklių. O jeigu taip, galėtume argumentuoti, kad Hobbeso ir Locke'o teiginiuose aptinkamas moralinis bei politinis griežtumas yra veikiau akcidentinis nei esminis; kad jis kyla labiau iš autorių temperamento, epochos atmosferos ar kai kurių ne pirmos svarbos jų sistemų tezių (pavyzdžiui, perdėtas pavojų politinei taikai akcentavimas); kad todėl jų teorijose slypi tam tikras būtent su empirizmu susijęs tolerantiškumo potencialas, kuris galėtų išaugti kitomis kultūrinėmis aplinkybėmis; kad, kitaip tariant, jų prigimtinės teisės netolerantiškumas yra tik tariamas, nes jie iš esmės teikia prielaidas, kurios rodo, jog ilgainiui tokia reikli teisė turi pasidaryti neįgyvendinama.

Abiejų autorių empirizmas vis dėlto nebuvo tolygus indukcionizmui. Todėl dera paklausti, koks iš esmės yra prigimtinės teisės pagrindas? Kad atsakytume į šį klausimą, o kartu ir į klausimą, iškeltą ankstesnėje pastraipoje, turime prisiminti kone visoje prigimtinės teisės istorijoje minimą skyrimą. Tai racionalistinio ir voliuntaristinio teisės supratimo skyrimas: racionalistiškai suprasta prigimtinė teisė buvo įrašyta į realybę ir prieinama proto pažinimui, o suprasta voliuntaristiškai, įpareigojo todėl, kad atsirado iš Dievo valios.

Racionalistinės interpretacijos pavyzdys galėtų būti Suarezo formuluotė:

> ...net jeigu Dievas neegzistuotų arba neteisingai spręstų apie daiktus, vis vien teisingo proto, kuriuo disponuoja žmogus, sprendimai, visuomet patvirtinantys jo įsitikinimus, kad, pavyzdžiui, melas yra blogis, būtų tokio pat teisinio pobūdžio, kokio ir yra šiandien, nes tai yra taisyklė, pačioje smerkiamo dalyko prigimtyje nurodanti egzistuojant blogį[52].

Voliuntaristinės interpretacijos atstovas buvo Ockhamas, o iš politinių mąstytojų klasikinę interpretaciją pateikė Marsilijus Paduvietis:

> Dieviškoji teisė yra žmonių nesvarstytinas tiesioginis Dievo įsakymas dėl laisvų veiksmų, kuriuos žmonės turi vykdyti arba kurių turi vengti šiame pasaulyje atsižvelgdami į siektiną tikslą ar kokią nors naudingą situaciją būsimame pasaulyje[53].

Kuri prigimtinės teisės interpretacija buvo naujųjų amžių politinėje filosofijoje populiaresnė – ginčytinas dalykas, tačiau kai kurie autoriai suplakdavo abi orientacijas. Grocijaus, įtakingiausio prigimtinės teisės teoretiko darbuose, tiesa, matome ryškų racionalistinį motyvą, – pavyzdys būtų ankstesniame skyriuje cituotas sakinys, jog net pats Dievas negali pakeisti dėsnių[54], – bet atsiranda čia ir aiškių voliuntarizmo elementų[55].

Žinoma, nėra taip, kad kiekviena šių orientacijų vienareikšmiškai ir tiesiog iš esmės implikuotų arba teisės taikymo griežtumą, arba toleranciją. Voliuntarizmą ir racionalizmą galima traktuoti ir kaip remiančius autokratizmą, ir kaip jį griaunančius. Voliuntarizmas, teisės pagrindą nukeliantis į arbitralų dieviškojo ar žmogiškojo suvereno sprendimą, gali būti pripažintas galingu teisės desakralizavimo veiksniu, taigi atveriančiu kelią lanksčiam reliatyvizmui; tačiau kita vertus, galima jame matyti bet kokių objektyvių barjerų, saugančių žmogų nuo valdžios kaprizų, naikinimo tendenciją. Panašiai galima samprotauti apie racionalizmą: viena vertus, jis pakiša valdžiai aukštesnes normas, šitaip ją apribodamas ir apsaugodamas valdinius, kita vertus – suteikia normoms nepaprastai stiprias sankcijas, o tai gali jas paversti reiškinio, dabartinių autorių vadinamo moraline netolerancija, įrankiu.

Ir Hobbesą, ir Locke'ą pagal jų deklaracijas galima laikyti voliuntaristais. Ypač pirmąjį, laikomą kone chrestomatiniu voliuntaristu – tai liudija dažnai cituojama formulė iš 15-ojo *Leviatano* skyriaus: „įstatymas tiesiogine prasme yra žodis to, kuris turi įgaliojimus įsakinėti kitiems" (*law, properly, is the word of him, that by right hath command over others*)[56]. Tačiau kita vertus, aptinkame racionalistiškai skambančių Hobbeso fragmentų; pavyzdžiui, 14-ajame *Leviatano* skyriuje skaitome: „Prigimtinė teisė (*lex naturalis*) yra nurodymas arba taisyklė, kurią atranda protas ir kuri draudžia žmogui daryti tai, kas naikina jo gyvybę arba atima iš jo priemones šią gyvybę išsaugoti"[57].

Hobbeso komentatoriai nesutaria, ar prigimtinės teisės taisyklės jo teorijoje iš tikrųjų yra sankcionuoti Dievo valios, ar tai veikiau yra tiktai *rules of prudence*, taigi protingo elgesio principai[58]. Kontroversija yra net platesnio pobūdžio: tai susiję su Dievo vaidmeniu visoje sistemoje. Jeigu jo valia sankcionuoja teisę, Dievas, aišku, turi savo vietą Hobbeso sistemoje; jeigu prigimtinė teisė tai pačios save grindžiančios *rules of prudence*, Dievas tampa nereikalinga kategorija. Argumentas šios pastarosios versijos naudai, žinoma, būtų (kaip parodyta anksčiau) pirmojo prigimtinės teisės taisyklių tipo autonomiškumas ir galimybė jas sankcionuoti neatsižvelgiant į Apreiškimo tiesas. O voliuntaristinę religinę interpretaciją remiantis argumentas yra giliai visoje Hobbeso sistemoje slypinti suvereno ir Dievo analogija[59]. Hobbeso pasaulyje egzistuoja valdžios grandinė – nuo dirbtinės, kylančios iš sutarties dėl valdovo suverenumo, iki natūralaus Dievo suverenumo. Kitaip tariant, Hobbeso pasaulis kaip visuma yra voliuntaristinis, kur valia yra galutinė valdovo instancija. Taigi paklusnumas įstatymams kyla ne tik iš racionalaus

savo intereso suvokimo, bet ir iš racionalaus valdžios kaip suvereno valios supratimo. Todėl matome čia ne tik paprasto apskaičiavimo elementą, neišvengiamai susijusį su egoistiniu racionalizmu, bet ir bausmės baimės elementą kaip nuolatinį teisingumo sistemos dėmenį. Tačiau tai nėra paprasta baimė, apie kurią kalbėtume suvokdami Hobbeso intuiciją vulgarios valdymo technologijos kategorijomis, taigi kaip požiūrį, kad tvarkai palaikyti žmonės turi jausti žemiškos ir dieviškos valdžios baimę. Juk tokia baimė ir racionalus paklusnumas yra ne valdžios išsaugojimo technikos elementai, o egzistencinės situacijos, kurioje gyvena ir veikia Hobbeso žmogus, esmė. Visa politinė sistema ir valdžios struktūra yra paprasta šios egzistencinės situacijos konsekvencija – čia valia, ir tik ji, yra moraliai pasaulį organizuojantis veiksnys (beje, ji gali būti ir pagrindinis jo moralinės dezorganizacijos veiksnys). Šia prasme galima sakyti, kad griežtumas yra neatsiejamas Hobbeso koncepcijos bruožas, ir prigimtinė teisė neatliks savo funkcijos remdamasi vien savo racionalumu. Galima, aišku, kaip daro kai kurie komentatoriai, izoliuoti prigimtinės teisės taisykles kaip nepriklausomas *rules of prudence*, bet tuomet turėtume pakeisti egzistencinę žmogaus situaciją ir nutolti nuo tos, kurią pateikė Hobbesas. Tada ir griežtumas taptų iš esmės ne itin svarbiu bruožu, o tolerancija – kaip *rules of prudence* padarinys – įgytų potencialiai pagrindinę reikšmę.

Nėra ženklų, kad Hobbesas galėtų sutikti su tokia galimybe. Į toleranciją jis apeliavo kelissyk, tačiau darė tai su gana savotiška intencija, kuri išskiria jį iš toleruncionistų ir iš jos priešininkų būrio. Jeigu pavyktų apibūdinti Hobbeso tolerancijos – kaip geros politinės santvarkos išvestinės – pažangą, tai būtų ne atlaidumo didėjimas ir griežtumo mažėjimas, bet neracionalios prievartos pakeitimas

racionaliąja. Todėl Hobbesas galėjo *Leviatane* parašyti politinio autoritarizmo pagyrimą ir kartu, neprieštaraudamas pats sau, pagirti religinę toleranciją. Jis rašė apie valstybinę religijos kontrolę, apie tai, kad valdovas turi prižiūrėti dogmas; tokią kontrolę jis laikė suvereno valios išraiška, kuri yra akivaizdus pirmapradžio laisvų ir racionalių žmonių kontrakto padarinys. Bet jis rašė taip pat (47-ame *Leviatano* skyriuje) apie tolerancijos būtinumą ir džiaugsmingai vaizdavo, kaip ant Reformacijos bangos žlunga religinė žmonių elgesio kontrolė, atsiradusi be kokio nors sąryšio su prigimtine teise[60]. Naujosios autoritarinės valstybės kūrimas – bent jau tokią išvadą galima padaryti skaitant Hobbesą – tampa įmanomas kartu yrant iracionaliai prievartai ir tradicinėms religinės priklausomybės formoms.

Locke'as: tarp voliuntarizmo ir racionalizmo

Jaunasis Locke'as irgi patyrė voliuntaristinės prigimtinės teisės interpretacijos įtaką. Ir *Two Tracts*, ir *Essays on the Law of Nature* teisę pristato visų pirma kaip kilusią iš Dievo valios ir Dievo valios legitimuotą. Žemesnio lygio teisę nustatantis valdovas traktuojamas kaip tolimas Aukščiausiojo Valdovo, kuriančio Aukščiausiąją Teisę, atspindys. Voliuntarizmas – panašiai kaip ir Hobbeso, bet kiek ki-

taip – lemia specifinį žmogaus prigimties supratimą. Minėtuose veikaluose gausu pastabų apie žmonių padermės silpnumą, įgimtą jos polinkį į klaidas bei nuodėmes, kurioms vienintelis barjeras gali būti valdovo valios primesta drausmė. Todėl teisė nėra taisyklių, kurios atsiveria žmonėms laisvame racionalios refleksijos procese, rinkinys, – tam jie yra pernelyg silpni moraliai, o kartu ir intelektualiai, – bet iš valdovo sprendimų kilę nurodymai.

Tačiau taip pasakius, kartu reikia pabrėžti, kad voliuntarizmas neatstoja visos jaunojo Locke'o koncepcijos, ir tai todėl, kad iki galo nepagrindžia politinės tvarkos, kuri ryškėja jo *Two Tracts*. Voliuntarizmas gali laisvai – psichologiškai net labiau nei logiškai – virsti paternalizmu: teisę kurianti politinė valdžia yra, viena vertus, modeliuojama pagal Dievo valdžią, kita vertus – pagal tėvo valdžią (juk ta pirmoji irgi yra Dievo Tėvo valdžia). Pagal Parkerį, pavyzdžiui, – apie tai kalbėjome ankstesniame skyriuje, – žmonės gimsta jau tam tikroje paternalistinėje priklausomybės santvarkoje. Jaunasis Locke'as atsižvelgė į tokią galimybę antrame iš savo *Two Tracts*, tačiau, kaip rodo kontekstas, ji nepasirodė jam nei vienintelė galima, nei labai įtikinama. Tas paternalizmas implikavo, kad valdovas yra Dievo pateptasis:

> jeigu pareigūnas turi valdyti dėl savo kilmės ir jeigu jis turi Dievo duotus sostą ir skeptrą dėl savo būdo bei prigimties, negali būti jokių diskusijų, kad jis yra vienintelis krašto ir jo gyventojų valdovas, neapribotas kontrakto ar sąlygų ir gali daryti viską, ko nedraudžia Dievas, nes paklūsta tik Jam ir tik iš Jo yra gavęs įgaliojimą egzistuoti ir valdyti[61].

Kodėl tokia galimybė yra Locke'ui ne itin priimtina, suprasime palyginę ją su dviem kitomis, kurias jis mini. Viena jų kyla

iš įsitikinimo „prigimtine teise pagrįstos žmonių lygybės" egzistavimu. Bet kadangi esant visų lygybei valstybė neįmanoma, žmonės dalį savo laisvės nutaria atiduoti valdovui, kuris, „remdamasis visuotiniu susitarimu, disponuoja valdžia ir natūraliu kiekvieno individo įgaliojimu"[62]. Kita galimybė atsiranda tuomet, kai „bet kuri valdžia laikoma ateinančia iš Dievo, bet manoma, kad asmens, šią valdymo galią įgyjančio, nominavimas ir paskyrimas yra liaudies reikalas"[63].

Kaip matyti, apeliavimas į prigimtinę teisę vyksta visų pirma kontraktualizmo kontekste. Paternalizmui prigimtinė teisė nereikalinga, bet ne ta prasme, kad ji nėra privaloma ja grindžiamoje valstybėje (ji turi būti privaloma visur ir visada), o todėl, kad tiesioginis ir aukščiausias žmonių autoritetas yra ne šioji teisė, o valdovas. Kontraktualioje valstybėje, taigi tokioje, kur individai atiduoda dalį savo laisvės – ar net ją visą – valdovui, teisė būna esminis elementas formuojantis santvarkai. Ankstesnės valdžios nebuvimas padaro ją vienintele garantija ir kokios nors tvarkos principu, kol susikurs valstybė. Kad ir koks didžiulis būtų *Two Tracts* ir *Antrojo traktato apie valdžią* skirtumas, šiame pastarajame veikale brandus Locke'as pakartos šią mintį, nors labiau išplėtota forma, piešdamas ikipolitinės tikrovės būklės vaizdą, kur valdo tiktai visiems privaloma prigimtinė teisė. Taigi, nors jaunojo Locke'o teisė, įpareigojanti žmones pradinėje situacijoje, kai jie sudaro valdovą iškeliantį kontraktą, yra voliuntaristinio pobūdžio, artimesnė šiems žmonėms atrodo veikiau racionalistinė jos interpretacija; ikipolitiniai individai įsivaizduojami kaip racionalios būtybės, kurios, supratusios natūralią tvarką, racionaliai nusprendžia atsižadėti savo laisvės. Paternalistinės ir kontraktualiai pamatuotos valstybės kontrastas leidžia teigti, kad pirmojoje individų priklausomybė yra

amžina ir besąlygiška, o antrojoje kyla iš racionalaus natūraliosios tvarkos pažinimo, taigi procese, kuris veikiau susijęs su požiūriu, kad prigimtinė teisė yra objektyvaus pobūdžio ir jos objektyvumas yra suvokiamas protu. Paternalizmo žmogus yra autonominės valios netekusi būtybė, gyvenanti ir veikianti Dievo paskirto valdovo valios primestų taisyklių rėmuose. Užtat kontraktualizmo žmogus – kad galėtų leisti atsirasti valdžiai, atstovaujančiai visų ir kiekvieno valiai – turi būti intelektualiai sąmoninga ir protinga būtybė, kuri, remdamasi žiniomis apie tikrovės prigimtį, sąmoningai ir protingai nusprendžia dėl autoritarinės santvarkos sudarymo.

Vėlesniuoju savo filosofinės raidos laikotarpiu, nors ir pakeitęs politines pažiūras, Locke'as neatsižadėjo voliuntarizmo. Galbūt teisingiausia būtų pasakius taip: kalba, kurią jis vartoja samprotaudamas apie teisę, yra voliuntaristinė, tačiau turinys kartais atrodo artimas racionalizmui. Ryškiausiai tai matyti *Esė*.

> Jeigu taisykle laikau aukščiausio nematomo įstatymų kūrėjo valią, – rašė Locke'as, – vadinu veiksmą geru arba blogu, nuodėme arba pareigos įvykdymu priklausomai nuo to, ar jis, mano manymu, yra Dievo lieptas, ar uždraustas[64].

Bendroji formulė čia yra aiškiai voliuntaristinė, nes būtent Dievo valia *explicite* paversta teisės šaltiniu. Principų kodifikacija ir moralinis poelgių vertinimas remiasi – pakartokime – veiksmų ar valstybinės teisės įstatymų palyginimu su taisyklėmis, kurias davė „aukščiausias nematomas įstatymų kūrėjas", konstatuojame atitikimą ar neatitikimą, ir pirmasis byloja apie moralumą, o antrasis – apie prasikaltimą. Etika ir įstatymų kūrimas iš esmės yra matavimo menas: poelgių ir nurodymų dėliojimas atsižvelgiant į tuos aukščiausius matus. O jeigu taip, jeigu moralumo mokslas – kaip

buvo teigiama viename iš anksčiau minėtų fragmentų – gali būti realizuojamas kaip kone matematinio tikslumo dedukcinė sistema, vadinasi, turime čia iš esmės aiškius racionalizmo elementus. Toje srityje, kur kodifikuojami teisės principai ir taikomi moraliniai vertinimai, žmogus veikia remdamasis objektyviomis taisyklėmis, kurių jis pakeisti negali, prie kurių turi prisitaikyti ir pagal kurias – atsižvelgdamas į atitikimo ar neatitikimo kriterijus – privalo viską įvertinti. Nežinia, kokia yra neutraliųjų dalykų sfera, kurią apibrėžia tiktai įstatymų kūrėjo valia, tačiau ji, be abejo, negali būti tokia plati, kaip norėjo autoritaristai, tarp jų ir jaunasis Locke'as. Formuluojant preciziškiau: juo didesnį vaidmenį priskiriame prigimtinei teisei ir juo labiau pasitikime galimybe vertinti žmonių poelgių ir jos taisyklių atitikimą ar neatitikimą, juo siauresnė bus visiškai neutralių dalykų sritis, kurią politinis suverenas gali besąlygiškai kontroliuoti.

Kyla vis dėlto klausimas apie tų aukščiausių sprendimų teisėtumą. Bet kokia abejonė dėl jų teisingumo ar bent mūsų interpretacijos pernelyg komplikuoja visą sumanymą. Juk gali susidaryti įspūdis, kad, konstruodami iš vidaus sutelktą moralinę teisinę sistemą, remiamės prielaidomis, kurių patys nesugebame pagrįsti ir dėl kurių galime rimtai abejoti. Tokia mintis nebuvo svetima ir Locke'ui. Toliau *Esė* jis rašo:

> Įgyju deramą supratimą apie santykius, kuriuos pavadinau moraliais, kai veiksmą lyginu su taisykle, nepriklausomai nuo to, ar ji yra teisinga, ar ne. Nes, matuodamas ką nors jardu, žinau, ar mano matuojamas daiktas yra ilgesnis, ar trumpesnis nei tai, ką manau esant jardu, nors galbūt jardas, kuriuo aš matuoju, ne itin tiksliai atitinka pavyzdį... Net jeigu matas buvo netikras ar aš suklydau jį

įvertindamas, vis vien mano pastebėtas palyginamų daiktų atitikimas ar neatitikimas leidžia man suvokti jų santykį[65].

Traktuodami šiuos sakinius paraidžiui ir nuosekliai, turėtume gauti anksčiau minėtą desakralizuotą teisės koncepciją, kurią siūlo voliuntarizmas. Tačiau ji ne iki galo tenkina Locke'ą. Jo tekstuose yra įvairių mėginimų įveikti arbitralumo grėsmę aukščiausioms taisyklėms: vienas jų – tai šen bei ten atsirandantis hedonistinis motyvas (tačiau apeikime jį šioje knygoje), kitas – voliuntaristinis prigimtinės teisės sankcionavimas, anksčiau minėtas *Antrojo traktato* fragmente, kur matėme – nepaprastai svarbią šio veikalo visumai – apeliaciją į gyvybės išsaugojimo kategoriją. Sakė ten Locke'as, kad esame Dievo nuosavybė, o jis nori išsaugoti mūsų gyvybę; tai reiškė, kad taisyklių kriterijus gali būti svarbus žmonių išlikimui.

Vis dėlto manau, – ir tai nėra nepaprasta nuomonė, – kad Locke'as niekada neabejojo nei aukščiausiojo įstatymų kūrėjo aukščiausių taisyklių teisingumu, nei mūsų žiniomis apie jas. Jis traktavo jas kaip besąlygišką duotybę, ir tai, nepaisant voliuntaristinės kalbos, darė jį artimesnį racionalistinei interpretacijai. Bet kuriuo atveju tekste nėra jokių ženklų, kad jis būtų svarstęs tų aukščiausių taisyklių ar nors mūsų žinojimo apie jas netikrumo galimybę. Nėra taip pat ženklų, kad jis – kaip tai darė Hobbesas – perteiktų moralinių vertybių interpretaciją politiniam suverenui ir paverstų jį vieninteliu jos arbitru. Negana to, galima manyti, kad, nepaisant voliuntaristinių deklaracijų, smerktini veiksmai – kad ir žmogžudystė – buvo jo taip kvalifikuojami ne vien dėl to, kad jie kelia grėsmę žmonių išlikimui, bet ir todėl, kad jie iš esmės yra blogi.

Taigi kyla klausimas, kodėl Locke'as nebuvo nuoseklus ir nežengė vienu ar kitu prigimtinės teisės interpretavimo keliu. Tikriausiai – ir

tai gana akivaizdus atsakymas – pats racionalizmas atrodė jam esąs nepakankama perspektyva, panašiai kaip ir ne iki galo galėjęs jį tenkinti grynas voliuntarizmas. Tai, ką jis pasirinko, buvo savotiškas vieno ir kito derinys, o kaip toks derinys yra įmanomas, parodė *Reasonableness of Christianity*, kur pabaigos skyriuose jis rašė, kokios naudos davė žmonijai apreiškimas. Prigimtinė teisė, teigiama ten, buvo atrasta ir aprašyta filosofijos, tačiau pasirodė nepakankama žmonių nusistatymui pakeisti. Pats visuotinių moralės taisyklių atskleidimas pasitelkus protą neturi tiek galios, kad paveiktų žmonių būdą. Taigi – galima padaryti išvadą – iš esmės turi būti apribotas argumentas, apeliuojantis į išlikimą kaip natūralų, Dievo duotą elgesio principą; juk žmogus gali arba nesuprasdamas, arba dėl valios silpnumo pasiduoti tokioms pagundoms, kurios ilgainiui pasirodys jo išlikimui kenksmingos. Apie to meto, kai atsirado Apreiškimas, dvasinę situaciją Locke'as rašė:

> Filosofija turbūt jau išsisėmė ir padarė viską, ką galėjo, o jeigu būtų padariusi daugiau – nors, kaip žinome, to nepadarė – *ir remdamasi nekvestionuojamais principais būtų davusi mums etiką mokslo pavidalu, kaip matematika, kur kiekvienas elementas yra įrodomas* (išskirta mano – *R. L.*), tai vis vien nepadarytų didesnės įtakos žmogui jo dabartinėje netobuloje būsenoje, o ir netaptų reikalingu vaistu. Dauguma žmonių neturi laiko ir sugebėjimų suprasti įrodymus ar juos realizuoti... Tikėtis, kad darbininkai ir prekiautojai, audėjos ir melžėjos pasitobulins šitaip suprantamoje etikoje, yra lygiai taip pat beprasmiška, kaip ir tikėtis, kad jie taps puikiais matematikais. Duotas įsakymas yra tikriausias ir vienintelis kelias priversti juos paklusti ir laikytis drausmės. Didžiulė dauguma nesugeba pažinti ir todėl turi tikėti[66].

Taigi Locke'as teigia, kad, viena vertus, egzistuoja amžinų ir nekintamų moralinių principų rinkinys, protas juos atskleidžia, o filosofija jų pagrindu gali sukurti rišlią dedukcinę etinę sistemą,

bet, kita vertus, reikalingas įsakymas ir akivaizdus Dievo valios apreiškimas, o tai mums davė krikščioniškoji religija. Toks problemos pateikimas turi sąskambių su tuo, ką rašė Hobbesas, kai *implicite* pripažino grynojo iki *rules of prudence* redukuotos prigimtinės teisės racionalumo nepakankamumą. Tačiau panašumas čia tik tariamas. Brandusis Locke'as, kitaip nei Hobbesas, nepiešia kokios nors ypatingos egzistencinės situacijos, o veikiau pateikia – viena vertus, gana akivaizdų, o kita vertus, kiek paviršutinišką – sociologinį žmonių elgesio stebėjimą. Įsakymas – Dievo ar suvereno – yra tad veiksmingos sociotechnikos, kuri taikoma nemokytai masei, dalis, o ne rūpesčio dėl išlikimo determinuotos ir baimės veiksniui neatsparios žmogaus prigimties konsekvencija. Šiuo požiūriu galima teigti, kad prigimtinės teisės, o ir įstatymų kūrėjo valios griežtumas nėra toks integralus Locke'o sistemos elementas kaip Hobbeso. Tai anaiptol nereiškia, kad religinės ir moralinės tolerancijos asimetrija brandžiajam Locke'ui yra menkas dalykas. Tai reiškia tik, kad kas nors, apeliuojantis į Locke'o palikimą, gali sumenkinti visą griežtos prigimtinės teisės realizacijos problemą. Mat šioje koncepcijoje yra tam tikras ryškus motyvas, tokį sumenkinimą leidžiantis.

Tolerancija ir pažinimas

Trumpiausiai Hobbeso ir Locke'o skirtumą mus dominančiu klausimu galime suformuluoti šitaip. *Leviatano* autorius neskiria politinio ir pažįstančio žmogaus, o štai Locke'ui toks skirtumas – nors ir paties fi-

losofo neartikuliuotas – turi didžiulę reikšmę. Visa *Leviatano* struktūra ir pateiktos čia išvados rodo, kad Hobbesas nedaro šuolio pereidamas nuo žmogaus kaip pažįstamos būtybės aprašymo prie jo aprašymo kaip politinės būtybės. Hobbesas pradeda analizę apibūdindamas žmogaus pažinimo būdą, emocijų, juslių, racionalaus sprendimo vaidmenį, jo egzistencinę situaciją, determinuotą rūpestį dėl gyvybės išsaugojimo, kad švelniai pereitų prie politinių ir institucionalinių problemų. Visa valstybės-Leviatano ir jos racionalaus griežtumo koncepcija kyla iš tų pirminių psichologinių bei epistemologinių nuostatų. Ir nors tai nėra besąlygiškas sekmuo, – galbūt pavyktų sukurti kitą psichologinę ir epistemologinę koncepciją, kuri atitiktų valstybės-Leviatano teoriją, – bet nekyla abejonių, kad šioje valstybėje gyvena veikalo pradžioje aprašytos ir apibūdintos būtybės.

Tokios vienareikšmiškos išvados vis dėlto nepadarytume Locke'o atžvilgiu. Dalis problemų kyla dėl gana paprastos priežasties. Hobbesas įdėjo į *Leviataną* savo filosofijos visumą, taigi natūraliai siekė suderinti visus elementus, o Locke'as atskiroms problemoms paskyrė atskirus veikalus. Taigi interpretuotojui visuomet kyla klausimas, kiek pastabos apie religiją iš *Reasonableness of Christianity* atitinka *Antrojo traktato apie valdžią* politinę filosofiją ir *Laiškuose* išdėstytą tolerancijos koncepciją bei kokiu mastu visa tai būtų galima koherentiškai suderinti su *Thoughts on Education* edukacijos koncepcija bei *Esė apie žmogaus intelektą* epistemologija. Kadangi nemanau, kad pavyktų konstatuoti kokį nors esminį visos sistemos nenuoseklumą, bandysiu apginti požiūrį, jog tolerancijos kategorijos atžvilgiu Locke'o epistemologija nukreipia į kiek kitokias išvadas nei jo politikos teorija. Kalbant konkrečiau, politikos teorija gerokai apriboja toleranciją (tai buvo parodyta ankstesniame skyriuje), o prigimtinė teisė politiniame

kontekste implikuoja tam tikrą griežtumą ir neteikia pagrindų moralinei tolerancijai (tai parodė ankstesnė šio skyriaus dalis), užtat epistemologiniame kontekste tolerancija tampa daug labiau įtikinama ir stipresne sistemos kategorija. Politinis žmogus – formuluojant šią mintį dar kitaip – aiškiai mažiau naudojasi tolerancija nei žmogus, suvokiamas kaip pažinimo subjektas.

Pradėkime nuo teiginio, kad Locke'o epistemologijoje yra sąvokų, kurias galima pavartoti aprašant netolerancijos reiškinį. Svarbiausia jų yra *Enthusiasm*, arba „jausmų pakilimas". Šią kategoriją Locke'as įvedė norėdamas parodyti ribą, skiriančią teisingą proto ir apreiškimo vartojimą nuo neteisingo. Pagrindinė filosofo intencija aiški: nei proto žinios, nei per apreiškimą žmonėms perduota informacija nekelia grėsmės žmogui; tai, kas jam gresia, kas atima iš jo išmintį ir stumia į neatitaisomą apgaulę, yra kitos rūšies įsitikinimas, kurį Locke'as apibūdina kaip tik žodžiu *Enthusiasm*.

> Turiu galvoj, – rašo jis *Esė*, – jausmų pakilimą, kuris nustumia į šalį protą, norėdamas viršum visko iškelti protui nepavaldų apreiškimą. Tačiau iš tikrųjų jis panaikina ir protą, ir apreiškimą, – suteikdamas jų vietą nepagrįstiems fantazijos vaisiams, ištrauktiems iš savo smegenų, – ir laiko juos pažiūrų bei elgesio pamatais[67].

Kaip žinojimas, nesvarbu, proto ar apreikštas, remiasi įrodymais bei pagrindimais ir lieka jų galios nubrėžtose ribose, taip „jausmų pakilimas" ignoruoja bet kokius argumentus ir racijas, o vienintelė jo atrama yra subjektyvus įsitikinimo intensyvumas. Taigi juo stipriau jaučiame ką nors kaip Dievo mums tiesiogiai duotą tiesą, juo ryškiau švyti ji mūsų prote, tuo labiau protas ignoruoja bet kokius pažinimą koreguojančius veiksnius, grimzdamas į svajones, klaidas, nesąmones ir iliuzijas.

Locke'o aprašytas „jausmų pakilimas" turi keletą elementų. Visų pirma, kaip galima numanyti, jo turinys yra ypatingo pobūdžio – arba tiesiogiai religinio, arba smarkiai su religingumu susijusio. Nes tiktai toks gali sukelti tą vidinio susijaudinimo būseną, slopinančią bet kokį kritinį mąstymą. Tai dalykai, kurie dažnai byloja apie autentišką pamaldumą, taurų svajingumą ir naivumo persunktą tikėjimą aukščiausiomis dvasinėmis vertybėmis, tačiau visuomeniniame kontekste jie gali būti gerokai antagonizuojantys. „Kitaip iš kurgi, – klausia Locke'as, – rastųsi fanatiški įvairių kovojančių grupuočių šalininkai"[68]. Kartu jis pabrėžia, kad jausmų pakilimas atsiranda iš perdėto tikėjimo akivaizdumo jausmu kaip teisingumo kriterijumi. Kaip empiristui, Locke'ui tokia įgimta akivaizdumo intuicija negalėjo patikti, o proto šviesa – vertinga nativistų sąvoka – kėlė vienareikšmiškai blogas asociacijas. Jis rašė apie ją kaip apie gudrybę, pridengiančią proto tingumą, dykavimą, nemokšiškumą, inteligencijos stoką. Šie bruožai, kuriuos veikiau sietume su reakcijos į pasaulį sulėtėjimu, irgi – paradoksalu – padėdavo kurti ir stiprinti religinį „entuziazmą". Šalia jų Locke'as mini dar puikybę ir tuštybę, kurios dažnai yra susijusios su įsitikinimu esant Dievo išskirtam ir jo įpareigotam skelbti Tiesą.

Taigi jausmų pakilimas yra, kaip matyti, ypatingas kratinys – tai ir atviraširdis pamaldumas bei idealistinis svajingumas, ir perdėtas pasitikėjimas intuicija, ir bukaprotiškumas, ir puikybės nuodėmė, ir nuodėmingas tuščios šlovės troškimas. Tai tik svarbiausi *Enthusiasm* sudarantys elementai, nors galima būtų, be abejo, paminėti ir kitus. Nesunku pastebėti, kad toks apibūdinimas be ypatingų keblumų gali būti panaudotas norint epistemologinėmis bei psichologinėmis kategorijomis interpretuoti reiškinį, kuris, pasak anos epochos autorių, sudarė religinės netolerancijos pagrindą ir kurį jie nusakydavo žodžiu

zeal. Žinoma, jausmų pakilimas gerokai skiriasi nuo politinės prievartos kaip būdo primesti savo religiją ir naikinti svetimą. Tačiau pamėginus Locke'o filosofijoje suformuluotomis kategorijomis apibūdinti tokios prievartos besigriebiančiųjų mentalitetą matyti, kad jie tikrai labai arti to, kas slypi sąvokoje „jausmų pakilimas". Galima, aišku, priekaištauti šiai tezei, – ir manding teisingai, – kad pats *Enthusiasm,* kaip proto būsena, nesukelia smurto, kad smurtui rastis reikalingas papildomas skatinantis bei prievartos vartojimą pateisinantis veiksnys, tačiau toks priekaištas nesumenkina požiūrio, jog „jausmų pakilimas" yra potencialiai pavojingas reiškinys. Ir tokia išvada neabejotinai seka iš atitinkamų *Esė apie žmogaus intelektą* skyrių.

Locke'as nepostuluoja *Esė* pasipriešinimo – juo labiau politinio pobūdžio – jausmų pakilimui; tai nėra epistemologijos reikalas. *Enthusiasm*, tiesa, yra ypatinga – atsižvelgiant į jo sukeliamą pavojų – proto būsena, tačiau protui pavojingų klaidų ir trūkumų yra kur kas daugiau. Užuot dėstęs kovos su jausmų pakilimu programą, Locke'as pateikia šiame veikale ir apybraižoje *Apie tinkamą proto vartojimą*, kuri paprastai pridurиama prie *Esė*, detalų teisingos intelektualinės raidos nurodymų sąrašą. Kitaip tariant, Locke'ui labiau rūpi ne kovoti su *entuziazmu*, bet parodyti, koks turi būti pažinimo procesas bei su kokiomis kliūtimis susiduria protą lavinantis žmogus. Tiesa, žodis *tolerancija* šiame kontekste nevartojamas, tačiau nekyla abejonių, kad ši kategorija – ištraukus ją iš politinio konteksto – taikliai nusako sąlygas, kuriomis turi vykti pažintinių žmogaus galių raida. Mat pagrindinės Locke'o nurodomos kliūtys yra tos psichologinės savybės ir tie proto polinkiai, kurie buvo ypač būdingi jausmų pakilimui – pradedant subjektyviomis fantazijomis ir baigiant proto tingumu bei savikritiškumo stoka.

Svarbu ne tik tai, kad, pasak Locke'o, intelektualinė žmogaus raida turi vykti laisvai, be baimės ir prievartos; tai nėra itin originalus įsitikinimas, nes tradiciškai buvo manoma, kad pažinimas ir prievarta – nesuderinamos sąvokos. Dar svarbiau yra tai, kad žinių įgijimo ir proto tobulinimo procesas – tai nuolatinė opozicija žmonių įpročiams, įsigalėjusioms pažiūroms, autoritetams, tradicinėms nuomonėms, tėvų ir mokytojų įteigtiems įsitikinimams. Taigi kam nors, kas nejaučia opozicijos šioms išvardytoms mąstymo schemoms, žinių įgijimo bei proto lavinimo procesas turi atrodyti keistas ir ekstravagantiškas, o gal net tiesiog erzinantis. Ir vis dėlto, kadangi būtent taip vyksta proto raida, reikia pritarti šiai tradicinių leistinų taisyklių peržengimo nuostatai. Kitaip tariant, tolerancija – suvokiama kaip bausmės dėl pažiūrų, prasilenkiančių su daugumos ar valdžios pripažįstamais įsitikinimais, netaikymas – ne tik ima skatinti žinių įgijimą ir pažintinių gabumų kultivavimą, bet ir tampa būtina sąlyga šiems tikslams pasiekti.

Juk negalima apsiriboti viena pasaulėžiūra, viena religija ar vienu įsitikinimų rinkiniu – reikia be išankstinių nusistatymų tyrinėti ir racionaliai analizuoti įvairiausias jų atmainas.

> Aš neteigiu, – rašė Locke'as, – kad norint tapti geru geografu reikia pačiam užkopti į kiekvieną kalną, ištirti kiekvieną Žemės rutulio upę, iškyšulį, įlanką... tačiau kiekvienas pripažintų, kad geriau kraštą pažins tas, kuris dažnai juo keliauja įvairiomis kryptimis, negu tas, kuris kaip įkinkytas arklys sukasi ratu savo paties pėdsakais arba tas, kuris laikosi siaurų vienos ar dviejų jam patinkančių parapijų ribų[69].

Įsivaizduokime, – argumentavo Locke'as, – du žmones: vienas – „aistruolis“, taigi žmogus, „apsėstas sektantiškos aistros ir įsitikinęs savo sektos neklystamumu... nenorintis liesti knygos nei imti disku-

tuoti su kuo nors abejojančiu kai kuriais dalykais, kuriuos jis laiko šventais"; kitas „kruopščiai ir nešališkai tiria religinių požiūrių skirtumus, o tai gali suformuoti nuomonę, jog nėra tokios religijos, kuri būtų visais atžvilgiais be priekaišto [ir kad] sektos bei sistemos yra žmonių kūriniai ir paženklintos žmogiškojo polinkio klysti"[70]. Kuris iš šių dviejų žmonių, – klausė toliau Locke'as, – bus arčiau tiesos, ir atsakymas į šį klausimą buvo jam akivaizdus: aistruolis tolsta nuo tiesos, o kritiškas ir nešališkas daugelio religijų tyrėjas prie jos artėja.

Ypač akcentavo Locke'as du pažinimo proceso elementus – abudu galinčius atskleisti savo kūrybinį potencialą vien tolerancijos sąlygomis ir abudu glaudžiai susijusius su empiristiniu jo filosofijos pagrindu. Vienas jų – savarankiškas sprendimų priėmimas. Išskirtinę jo reikšmę gali paliudyti faktas, kad filosofas kritikavo mokytojų ir tėvų vaikams diegiamą pamatinių žinojimo bei auklėjimo idėjų komplektą. Svarbu juk ne tai, kad vaikai disponuotų aklai priimtomis teisingomis idėjomis, o kad įgytų gebėjimą naudotis protu ir šitaip patys galėtų suvokti idėjų santykį. Čia vis dėlto būtina pabrėžti, kad Locke'as anaiptol neteigė, – kaip tai vėliau padarė Johnas Stuartas Millas, – jog pats nukrypimas nuo visuotinai pripažintų principų yra pozityvus ir lavinantis veiksnys. Jis nesižavi užsispyrimu, kūrybiniu klydimu ar ekstravagantiškumu, veikiau iškelia įsitikinimą, kad protas, įgudęs savarankiškai daryti išvadas, ne tik prieis prie pamatinių principų, bet ir supras juos geriau bei laikysis jų stipriau nei priėmęs juos aklai ar iš įpročio. Bet kuriuo atveju užakcentuotas mąstymo savarankiškumas, o kartu – nors ir neartikuliuota – prielaida apie natūralią bręstančio proto tendenciją į tiesą turėtų įteigti išvadą, kad tolerancija tokiam protui, net jei jis ir klystų, yra būtina jo raidos sąlyga.

Kitas elementas, taip pat kylantis iš Locke'o empirizmo, tai požiūris, kad žinios įgyjamos laipsniškai. Tiktai tie, kurie vadovaujasi klaidingu nativistiniu įsitikinimu, kad pamatinės tiesos apsireiškia visa savo esme vienkartiniu aktu (nesvarstykime, ar toks požiūris į nativizmą yra teisingas), gali manyti, jog pažinimo aktas yra baigtinis ir uždaras. Panašiai to gali tikėtis ir religijos, kurios – kaip katalikybė – remiasi absoliučiais institucionaliniais autoritetais, tokiais kaip centralizuota Visuotinė Bažnyčia arba popiežiaus neklystamumo principas, ir vienu arbitraliu aktu nulemia atskirų teiginių teisingumą ar neteisingumą. Tačiau empiristo kelias į tiesą yra ilgas, ir kiekviename etape atliekamos naujos ankstesnių pažiūrų revizijos bei verifikacijos pasitelkiant naujas informacijas bei analizuojant naujus požiūrius. Nors, viena vertus, artėjimas prie tiesos turi teikti žmogui vis stipresnį tikrumo jausmą ir įtikinti jį įgytų žinių verte, kita vertus, žinių įgijimo patirtis verčia tolerantiškai ir atlaidžiai žvelgti į pažintines žmonių pastangas. Pati nuoseklaus žinių tobulinimo idėja suponuoja žmogiškojo pažinimo netobulumą ir klaidingumą, ir labiausiai tai suvokia tas, kuris šiuo keliu žengė pakankamai toli.

> Kas stropiai ir iš tikrųjų ištyrė daiktus ir todėl išsivadavo iš abejonių dėl visokių doktrinų, kurias pripažįsta ir kuriomis gyvenime vadovaujasi, tas galėtų turėti daugiau pagrindo pretenduoti, kad kiti jo klausytų; tačiau tokių žmonių yra nedaug ir jie nemato reikalo pamokslauti kitiems, taigi neverta būgštauti dėl jų įžūlių pretenzijų ar viršininkiškų piktnaudžiavimų. Taip pat pagrįstai galima manyti, kad jeigu žmonės patys žinotų daugiau, jie neskubėtų primesti savo nuomonės kitiems[71].

Pažįstantis subjektas, politinis subjektas

Politinio ir epistemologinio požiūrių skirtumas išryškėja ir prigimtinės teisės kontekste. Nors teisės turinys ir sfera abiem atvejais lieka tie patys, vis dėlto ji traktuojama skirtingai. Epistemologinėje perspektyvoje prigimtinė teisė yra mūsų pažintinių galių uždavinys; taigi ji laipsniškai atsiskleidžia žmogaus protui žinių tobulinimo ir šių galių ugdymo procese. Politinėje perspektyvoje ji yra rinkinys taisyklių, kurios jau nuo pat pradžių turi būti pripažintos – politinės tvarkos labui – kaip visiems piliečiams privalomos. Kaip pažinimo procese natūralu yra, vadinasi, toleruoti visas klaidas, susijusias su intelektualiniu brendimu (tokia yra kaina, kurią turime sumokėti už mąstymo savarankiškumo protegavimą bei pažintinio gradualizmo prielaidą), taip politiniame procese tokios tolerancijos ribos turi būti aiškiai susiaurintos. Ne tik nerealu būtų laukti, kol visi politinės bendruomenės nariai savarankiškai arba tinkamos edukacijos dėka ims protingai ir sąmoningai akceptuoti prigimtinės teisės principus, – juk toks procesas, net jeigu ir būtų įmanomas, niekad negalėtų baigtis dėl naujų piliečių atsiradimo, – bet ir visos šiame kelyje į protingą savarankiškumą padarytos klaidos turėtų rimtų neigiamų politinių padarinių. Taigi Locke'as teigė, – kaip liudija anksčiau pateikta *Laiško apie toleranciją* citata, – kad „papročių teisėtumas... turi didžiulę reikšmę ir civiliniame gyvenime; juo remiasi taip pat sielos ir valstybės išganymas" ir kad „todėl moraliniai veiksmai priklauso abiejų tribunolų – ir išorinio, ir vidinio – sferai ir paklūsta aukščiausiai ir pilietinio, ir naminio valdovo valdžiai, tai

yra vyriausybei ir sąžinei“, betgi negalėjo – išvengęs prieštaravimo – duoti politinio sutikimo, kad, pavyzdžiui, intelektualiai nesubrendę žmonės, nors ir be piktų kėslų, skleistų klaidingas pažiūras apie moralumą, nes šios pažiūros galėtų sukelti valstybei žalingus veiksmus. Todėl, – formuluojant tai kitaip, – nors epistemologiniame lygmenyje tam tikras teisingumo siekimo automatizmas galėtų būti priimtinas, politiniame lygmenyje toks automatizmas turėjo būti griežtai eliminuotas.

Tad pažinimo srityje žmogus yra vertas pasitikėjimo, ir be šio pasitikėjimo Locke'o epistemologija atrodo tiesiog nesuprantama. Joje *explicite* pateikta pažintinio egalitarizmo ideologija. Visi žmonės – valstiečiai, krovikai, batsiuviai, medžioklės ar stikliuko mėgėjai, dvarininkai, išsimokslinę žmonės, City kavinių liežuvautojai, religiniai entuziastai ir kiti vienaip ar kitaip Locke'o paminėti – „taip nelygiai susikaupę tikrų žinių ir taip nevienodai pažengę pažįstant daiktus, turi vienodus natūralius gabumus. Tokios skirtingos jų galimybės kyla vien iš to, kad jų pažintiniams gabumams buvo paskirtos nevienodos veiklos sritys, leidžiančios rinkti žinias bei įgyti idėjų, sąvokų, įvaizdžių, kuriais galėtų operuoti jų protas ir kurių pagrindu galėtų formuotis jų mąstymo galia“[72]. Aišku, Locke'as matė realią konkrečių žmonių pažintinę nelygybę ir net buvo linkęs pripažinti, kad „didžiuma žmonių yra neišvengiamai pasmerkta niekados neįveikti tų argumentų, kuriais jie grindžia savo pažiūras ir kurie yra būtini kaip jų pamatas“[73]. Negana to, jis tiesiog teigė, kad, „tarp dviejų žmonių gali susidaryti didesnis tarpas nei tarp kokio nors žmogaus ir gyvulio“[74]. Tai vis dėlto nekeičia fundamentalaus įsitikinimo, kad šie skirtumai atsiranda vien dėl aplinkos poveikio bei atitinkamų protą lavinančių pratybų buvimo ar nebuvimo. Taigi, jeigu – tokia išvada prašyte prašosi – visiems būtų

suteiktos vienodos išorinės sąlygos bei protą lavinančios pratybos, turėtume daugmaž vienodą visų žmonių intelektualinį lygį. O jeigu norėtume užauginti protiškai nesubrendusius žmones, procesas visuomet atrodytų taip, kaip ką tik buvo aprašyta pasitelkus tolerancijos principą kaip Locke'o empirizmo konsekvenciją. Tačiau kas darytina realiame pasaulyje – kur vienodos sąlygos ir vienoda visų raida yra neįmanomos ir kur lavinimo metodas negali būti visuotinai taikomas – su visais tais, kurie atsilieka atsidėję pelnydamiesi duoną ar dėl atsidavimo intelektualiai pražūtingam „entuziazmui" – to Locke'as, žinoma, nesako, nes tai yra ne psichologinė, o politinė problema.

Politikos srityje Locke'as nepasitiki žmogumi, priešingai – atsiranda įtarumas; reakcija – pridurkime – visiškai suprantama, nes čia žmogaus veikla ir pažiūros peržengia grynai intelektualinių ieškojimų ribas. Įtarumas siekia gana toli, taip kad – kaip buvo konstatuota ankstesniame skyriuje – net religinių dogmų sfera, kurią turi saugoti tolerancija, būna suvereno traktuojama kaip potencialus pavojų šaltinis. Apie moralinių prigimtinės teisės taisyklių politinę realizaciją jau buvo kalbėta ne kartą. Tačiau svarbiausia yra egalitarizmo proto srityje ideologija. Politinėje sferoje jis jau nebetaikomas, tad kyla klausimas, ką daryti su tomis masėmis, kurioms dėl įvairių priežasčių nelemta protiškai subręsti. Ką daryti su visais Locke'o minėtais batsiuviais, krovikais, valstiečiais ir kitais? Atsakymas į šį klausimą buvo suformuluotas anksčiau cituotame *The Reasonableness of Christianity* fragmente:

> Tikėtis, kad darbininkai ir prekiautojai, audėjos ir melžėjos pasitobulins šitaip suprantamoje etikoje, lygiai taip pat beprasmiška, kaip ir tikėtis, kad jie taps puikiais matematikais. Duotas įsakymas

yra tikriausias ir vienintelis kelias priversti juos paklusti ir laikytis drausmės. Didžiulė dauguma nesugeba pažinti ir todėl turi tikėti.

Locke'as tad pasitelkia voliuntaristinį savo teisės teorijos aspektą, ir paklusnumo mechanizmą ima lemti nebe įsakymo teisingumo supratimas, o labiau paties būtinumo paklusti suvokimas. Įsakymas gali būti tiesioginis, paskelbtas suvereno ir paremtas baudžiamųjų sankcijų už nepaisymą sistemos, arba netiesioginis – įpratimo, papročių ar tradicijos efektas. Kaip matyti iš atitinkamo *The Reasonableness of Christianity* pasažo, apreiškimą Locke'as traktavo kaip apraišką dvasinės jėgos, atstojančios – plačioms žmonių masėms, nesugebančioms deramai panaudoti savo proto – tą racionalistinę etiką, kurią jis tikėjosi sukurti pagal matematikos, pagrįstos nenuginčijamais dedukciniais sprendiniais, modelį. Todėl, priešingai nei intelektualinio egalitarizmo ideologijoje, čia nekalbama apie savarankišką ir nuoseklų savų racionaliai pagrįstų įsitikinimų siekimą. Veikiau yra taip, kad plačios masės nesvarstydamos priima pirminiu pasitikėjimo aktu pamatines moralumo taisykles, nes mato jose apreikštą Dievo valią. Kitas būdas taip drąsiai priimti šias taisykles – pavyzdžiui, per sąmoningą individualią intelektualinę refleksiją – joms atrodo neįmanomas. O kad Dievo valia, paveikdama milijonų paprastų žmonių elgesį ir mintis, apsireiškė būtent taip, buvo, pasak Locke'o, didžiai naudinga moralinei žmonijos raidai ir suteikė galimybę sugyventi.

Žmogaus, kaip epistemologijos subjekto, ir žmogaus, kaip politikos subjekto, – o kartu ir tolerancijos pažinimo procese ir griežtumo politikos bei moralės sferoje – kontrastas būdingas ne vien Locke'o koncepcijai; tai schema, žinoma iš ankstesnės filosofijos. Jau senovėje būta autorių, – ir ypač ryškus pavyzdys čia būtų

Platonas, – kurie pažinimo lygmenyje vadovavosi atsargumu, itin išlavintu savikritikos jausmu, požiūrių atvirumu bei platumu, tačiau politiniame lygmenyje siūlė autokratinius, neretai pernelyg autokratinius sprendimus. Pažinimo, o netiesiogiai ir mokymo sritis buvo tad visuomet daugiau ar mažiau susijusi su tolerancija (ne kaip absoliučiu atlaidumo bet kokiam apsimetimui principu, o kaip natūralia reakcija į triūsingą bei žabangų kupiną tiesos siekimo procesą), nors ši sąvoka dar buvo nežinoma arba tiesiog nevartojama tam esminiam žmogaus santykio su pažinimu bruožui apibūdinti. Aišku, Locke'as skiriasi nuo senovės filosofų, ir skirtumas, kaip matyti iš jo prigimtinės teisės koncepcijos, be kita ko, yra tas, kad jis atrėžė nuo viso pažinimo lauko didoką religinių problemų plotą. Šitaip jis pripažino jas neišsprendžiamomis ir netelpančiomis toje srityje, kurią žmogaus protas galėtų apibrėžti pasitelkęs visiems privalomą formulę. Toks žingsnis buvo sumanytas kaip proto perėmimas, tiksliai nustatant jo pritaikymo ribas, o kartu kai kurių religijos pretenzijų, apeliuojančių į proto autoritetą, apribojimas. Ir nors politiškai ši sritis vis dar buvo pavojinga, tai vien dėl to, kad ne visi pripažino jos neracionalią prigimtį. Palygindami prisiminkime, kad Sokratas, atėniečių apkaltintas nepagarba valstybinės religijos dievams bei ritualams, niekad nereplikavo savo kaltintojams, kad jo teologija yra tokia pat teisinga ar arbitrali kaip ir oficialioji ir kad šios problemos nėra iš tų, kurių atžvilgiu racionalūs žmonės gali užimti bendrą visiems privalomą poziciją.

Tačiau svarbiausias Locke'ą išskiriantis bruožas yra kitas. Kitaip nei Hobbeso koncepcija, kurioje žmogus kaip pažinimo subjektas buvo galop prarytas politinio žmogaus, Locke'o epistemologijos ir politikos sferų atskyrimas interpretuojant žmogų sukėlė sąjūdį,

kuris ilgainiui galėjo sunaikinti politinį žmogų. Formuluojant tai paprasčiau, nors empirizmo ir protinio egalitarizmo ideologijos paremta Locke'o tolerancija apsiriboja pažinimo sritimi, galima įsivaizduoti, kad panašius principus pavyktų pritaikyti ir politikos srityje. Moralės problemos ir pamatinės metafizinės teologinės tiesos, kurias Locke'as priskiria prigimtinei teisei ir padaro esminiu kolektyvinio gyvenimo dėmeniu, gali tad – nupjovus maždaug taip, kaip filosofas tai padarė su dogmomis ir kultais – būti pašalintos iš politinei prievartai pavaldžios srities. Šitaip iš politinio gyvenimo išnyktų nereikalingas moralinis griežtumas, o suvereno įsakymas užleistų vietą moraliniam dialogui, kurį su gerais ketinimais ir gerbdami vieni kitus rutuliotų skirtingų etinių pažiūrų žmonės.

Diskutuotina, aišku, kokiu mastu pavyktų pagrįstai apginti tokią Locke'o idėjos evoliuciją. Tačiau, regis, daugmaž šiuo kolektyvinio gyvenimo depolitizacijos keliu vyko liberalios minties evoliucija[75], o nesant žmogaus kaip politinės būtybės charakteristikoje pavojingų elementų, – tuo Locke'as skyrėsi nuo Hobbeso, – atrodo, kad tai buvo natūrali *Laiško apie toleranciją* autoriaus intuicijos raida. Tiesą sakant buvo du – iš dalies nesuderinami – keliai, kuriais galėjo vykti (ir faktiškai vyko) evoliucija. Pirmas yra pripažinti, kad politiniai ginčai, susiję su moralės problemomis, gali būti racionalizuoti, o besiginčijančios šalys veikiau bus panašios į diskusijų klubo narius ar į seminaro dalyvius nei į kovojančias dėl valdžios suinteresuotas grupuotes. Tokia politikos vizija padaro ją protingos komunikacijos sfera, o tai savo ruožtu verčia priimti toleranciją kaip visuotinę šios komunikacijos sąlygą bei pripažinti ją visokios išminties dėmeniu. Panašiai politika ir tolerancija suprantamos, pavyzdžiui, Johno Stuarto Millo filosofijoje[76]. Tokiam mąstymui

priekaištaujama dėl naivumo. Kitaip tariant, argumentuojama, kad reali visuomenė nepanaši į diskusijų klubą, politiniai sprendimai priimami kitaip nei intelektualiniai, o sprendžiantys subjektai vadovaujasi kitais tikslais nei tiesos siekimas ar noras sukurti racionalią komunikaciją.

Kitas motyvas Locke'o minčiai plėsti būtų toks: žmogus kaip pažinimo subjektas laiko moralės problemas neišsprendžiamomis – panašiai kaip anksčiau tokiomis ėmė laikyti teologijos problemas – ir pašalina jas iš politinio gyvenimo sferos. Jos liaunasi buvusios esminių politinių ginčų priežastis, nes protingi subjektai įžvelgė jų epistemologinį nepagrįstumą. Užuot ginčiję si, matysime čia kiekvienos šalies troškimą realizuoti savo gyvenimo bei gėrio modelį, o siekiant tokių tikslų tolerancija turi tapti pamatine ir būtina sąlyga[77]. Verta pabrėžti, kad šią argumentaciją sudaro du elementai: pirma, tezė, jog ginčas dėl neišsprendžiamų problemų yra politiškai antagonizuojantis ir destabilizuojantis, ir antra, tezė, jog neišsprendžiamos problemos neturi daryti poveikio politiniam gyvenimui. Dėl pirmo elemento derėtų sutikti. Tačiau dėl antrojo dalykas komplikuojasi, nes nėra akivaizdaus ryšio tarp fakto, kad tam tikri ypatumai yra neišsprendžiami, ir klausimo, ar skirtingų šalių nuomonės turi ar neturi žalingos politinės įtakos. Kitaip tariant, ginčas apie moralinį paleistuvystės pobūdį gali būti neišsprendžiamas, tačiau tai anaiptol nereiškia, kad paleistuvystė turi kokios nors neigiamos įtakos (kaip manė Locke'as) politinio gyvenimo būklei ar tokios įtakos neturi. Todėl šiuolaikinės liberaliosios teorijos – suvokiančios tokį kontrargumentą – stengiasi ne tik pašalinti iš politinės sferos tam tikrą ginčytinų problemų pluoštą, bet ir rasti institucionalinę idėją, kad vienoks ar kitoks jų sprendimas nedarytų poveikio bendrai

visuomenę valdančiai taisyklių sistemai[78]. Vis dėlto manau, kad ir šiuo atveju tebegalioja požiūris, jog žmogus, kaip pažinimo subjektas, prisiima šiame pasaulyje daugelį pamatinių politinio žmogaus funkcijų: būtent jis nustato šį pasaulį valdančias taisykles.

[1] Žr. mano pastabas šia tema straipsnyje *O tolerancji* (Ryszard Legutko. *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte*. – *Arcana*, Kraków, 1994, s. 155–180; angliškoji versija *The Trouble with Toleration // Partisan Review* 4, 1994, p. 610–623; vokiškoji versija *Schwierigkeiten mit der Toleranz // Sinn und Form* 48, 1996, S. 5–19).

[2] Parker, *op. cit.*, p. 87.

[3] Toks apibrėžimas, aišku, pernelyg netikslus. Tačiau nereikia pamiršti, kad Parkeris buvo parašęs ir darbą apie prigimtinę teisę *A Demonstration of the Divine Authority of the Law of Nature and of the Christian Religion (n. v.).*

[4] Richard Baxter. *Fair Warning or XXV Reasons Against Toleration and Indulgence of Popery*. – London, 1663, p. 6. Beje, Baxteris visai nebuvo antitolerancionistas, tam tikra prasme jis laikėsi pažiūrų, panašių į Locke'o pažiūras, pavyzdžiui, apie Apreiškimo ir prigimtinės teisės sąsajas (*Aphorisms of Justification*. – London, 1655, p. 107–108, 289–293).

[5] Žr.: Jean Delvolve. *Religion, Critique et Philosophie Positive chez Pierre Bayle*. – *Slatkine Reprints*, Genève, 1970 (I leid. Paris, 1906), p. 155–217; J. Denis. *Bayle et Jurieu*. – *Thorin*, Paris, 1886; Elisabeth Labrousse. *Note sur Pierre Jurieu // Revue de théologie et de philosophie*, 1978, p. 277–297.

[6] „The National Religion is either true, or not true. If it be not true, no man is bound to believe it. And it is no fault in him that is not bound to believe it, not to profess it. If it be true, then either there is sufficient provision made for instructing men in the truth of it, or there is not. If there be not, then all men are not bound to believe it; and in those who are not bound to believe it, it will be no fault not to profess it. But if there be sufficient means of Instruction provided for all, then it must be a fault in all not to profess it, because, in that case, it is a fault in all not to believe it. And the like is to be said concerning Communion with the Magistrate in Divine Worship" (Jonas Proast. *A Third Letter Concerning Toleration: in Defense of the Argument of the Letter Concerning Toleration, briefly Consider'd and Answer'd*. – Oxford, 1691, p. 20).

[7] *List o tolerancji, op. cit.*, p. 18–19.

[8] Pierre Bayle. *Philosophical Commentary*. A Modern Translation and Critical Interpretation by Amie Godman Tannenbaum. – Peter Lang, New York, 1987, p. 29.

[9] Pirmasis, parašytas angliškai, buvo poleminio pobūdžio ir taikė į 1660 metais išleistą Edwardo Bagshawo Jaunesniojo veikalą *The Great Question Concerning Things Indifferent in Religious Worship*.

[10] *Two Tracts, op. cit.*, p. 222.

[11] Panašią bendrąją formulę akceptavo ir Hobbesas: „Teisė, kuri yra prigimtinė ir morali, paprastai dar vadinama dieviškąja teise. Ir ne be pagrindo – pirmiausia todėl, kad protas pats

yra prigimtinis ir kiekvienam Dievo tiesiogiai duotas kaip jo veiklos taisyklė, kita vertus, todėl, kad iš čia kylantys nurodymai, kaip gyventi, yra tapatūs tiems, kuriuos dieviškoji galybė paskelbė kaip dangaus karalystės įstatymus Mūsų Viešpaties Jėzaus Kristaus bei šventųjų pranašų ir apaštalų lūpomis. Taigi, ką anksčiau apie teisę nustatėme samprotavimo keliu, tai šiame skyriuje pasistengsime patvirtinti remdamiesi Šventuoju Raštu" (*O obywatelu* // *Elementy filozofii*, t. II [vertė Cz. Znamierowski]. – PWN, Warszawa, 1956, s. 258 (1, 4, 1)).

12 John Locke. *Essays on the Law of Nature.* The Latin Text With a Translation, Introduction and Notes, Together With Transcripts of Locke's Shorthand in His Journal For 1676, Edited by W. von Leyden. – *Clarendon Press*, Oxford, 1988 (I leid. 1954), p. 187–189.

13 Apie jaunojo ir senojo Locke'o prigimtinės teisės koncepciją žr.: Leo Strauss. *Prawo naturalne w świetle historii.* – PAX, Warszawa, 1969, s. 186–230; W. von Leyden. *John Locke and Natural Law* // *John Locke: Critical Assessments*, Ed. by Richard Ashcraft, vol. II. – *Routledge*, London and New York, 1991, p. 15; John W. Yolton. *Locke on the Law of Nature*, ten pat, p. 16–33 (Strausso interpretacijos kritika); Martin Seliger. *Locke's Natural Law and the Foundation of Politics*, ten pat, p. 33–51; R. Singh. *John Locke and the Theory of Natural Law* // *Politcal Studies*, 9, 1961, p. 105–118; Willmoore Kendall. *John Locke and the Doctrine of Majority-Rule.* – University of Illinois Press, Urbana, 1965, p. 75–89.

14 Tokios antiteistinės Locke'o interpretacijos keliu eina naujojo filosofo veikalo apie prigimtinę teisę (John Locke. *Questions Concerning the Law of Nature.* With an Introduction, Text and Translation by Robert Horwitz, Jenny Strauss Clay and Diskin Clay. – Cornell University Press, Ithaca and London, 1990) leidėjai. Leidinio rengėjai aiškiai atsiriboja nuo ankstesnio van Leydeno leidimo (net suteikia veikalui kiek kitokį pavadinimą) ir žengia tuo interpretacijos keliu, kurį buvo pasiūlęs Leo Straussas.

15 J. Locke. *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego* [vertė B. J. Gawecki]. – PWN, Warszawa, 1955, t. 1, s. 499 (2, 28, 8).

16 *Rozważania, op. cit.*, t. II, p. 455 (4, 18, 10).

17 Ten pat, p. 459–460 (4, 19, 4).

18 J. Toland. *Christianity not Mysterious: or, a Treatise Showing that there is Nothing in the Gospel contrary to Reason, nor above it; and that no Christian Doctrine can be Properly Call'd a Mystery.* – London, 1696. Apie anglų deizmą žr.: Richard H. Popkin. *The Deist Challenge* // O. P. Grell, J. I. Israel, N. Tyacke (red.). *From Persecution to Toleration; The Glorious Revolution and Religion in England.* – *Clarendon*, Oxford, 1991, p. 195–215; J. C. Biddle. *Locke's Criticism of Innate Principles and Toland's Deism* // John Locke. *Critical Assessments, op. cit.*, p. 151–163.

19 Teisus yra George'as M. Ewingas, šio pirmojo darbo leidėjas, rašantis pratarmėje, kad tie, kurie ieško čia „racionalaus Knygos dangiškumo įrodymo... bus apvilti. Racionalioji Locke'o

sistema priklauso nuo jo tikėjimo Biblija, o ne atvirkščiai“ (John Locke. *The Reasonableness of Christianity As Delivered in the Scriptures.* – *Regnery*, Washington, 1965, p. XVII). Įtikinamiausią argumentaciją, kad *Reasonableness of Christianity* yra tikėjimo gynimas, o ne jo paskandinimas filosofijoje, pateikė Richardas Ashcraftas straipsnyje *Faith and Knowledge in Locke's Philosophy* // John W. Yolton (red.). *John Locke: Problems and Perspectives.* – Cambridge University Press, 1969, p. 194–223. Kita vertus, yra autorių, daugiausia iš Strausso mokyklos, kurie Locke'o veikalą traktuoja kaip pridengtą krikščioniškos religijos puolimą (Thomas L. Pangle. *The Spirit of Modern Republicanism.* – University of Chicago Press, 1988, p. 151–158). Galima taip pat Locke'o veikale matyti „a Unitarian or Socinian book in everything but a name“ (Maurice Cranston. *John Locke; A Biography.* – Oxford University Press, New York, 1985 (I leid. 1957), p. 390). Žr. taip pat: A. W. Sparkes. *Trust and Theology: Locke's Politics and his Doctrine of Creation* // *John Locke. Critical Assessments, op. cit.*, p. 118–129; Samuel C. Pearson Jr. *The Religion of John Locke and the Character of his Thought*, ten pat, p. 133–150; Dewey D. Wallace Jr. *Socinianism, Justification by Faith, and The Sources of John Locke's The Reasonableness of Christianity*, ten pat, p. 164–182; Paul Helm. *Locke on Faith and Knowledge* // *Philosophical Quarterly* 23, January1973, p. 52–66.

[20] *Rozważania, op. cit.*, t. II, p. 454–455 (4, 18, 9).

[21] *O obywatelu, op. cit.*, p. 219 (1, 2, 2).

[22] *Dwa traktaty o rządzie, op. cit.*, p. 166 (2, 1, 6).

[23] Ten pat, p. 170 (2, 1, 11).

[24] *Two Tracts on Government, op. cit.*, p. 195.

[25] Čia derėtų pabrėžti, kad geriausiai šie motyvai akcentuoti ne paties Locke'o žodžiais *Antrajame traktate*, o dviejose Hookerio citatose, kurias jis pateikia pritardamas (II, 2, 5; II, 2, 15).

* Iš tikrųjų Ps 37, 30 (*vert. past.*).

* Iš tikrųjų Ps 85, 11 (*vert. past.*).

[26] *O obywatelu, op. cit.*, p. 258–261.

[27] *Dwa traktaty o rządzie, op. cit.*, p. 166–167 (2, 2, 6).

[28] *Essays on the Law of Nature, op. cit.*, p. 125.

[29] Ten pat, p. 133.

[30] Ten pat, p. 190–203.

[31] Ten pat, p. 197.

[32] Ten pat, p. 205.

[33] *Rozważania, op. cit.*, t. II, p. 182–183 (3, 2, 16); p. 230–231 (4, 3, 18).

[34] Ten pat, t. I, p. 31 (1, 2, 1).

[35] *Essays on the Law of Nature, op. cit.*, p. 203.

[36] *Rozważania, op. cit.*, t. II, p. 183 (3, 2, 17).

[37] *Essays on the Law of Nature, op. cit.*, p. 203. Į šio veikalo ir *Esė* panašumą šiuo klausimu atkreipė dėmesį ir von Leyden (ten pat, p. 74).

[38] Plg. Yolton. *Locke on the Law of Nature* // John Locke. *Critical Assessments*, t. II, *op. cit.*, p. 17–19. Žr. taip pat James W. Byrne. *The Basis of the Natural Law in Locke's Philosophy*, ten pat, p. 52–62; Francis Oakley, Elliot W. Urdang. *Locke, Natural Law and God*, ten pat, p. 63–83.

[39] *Rozważania, op. cit.*, t. I, p. 76 (1, 3, 14).

[40] *Ten pat, op. cit.*, t. I, p. 323 (2, 21, 8).

[41] *A Theologico-Political Treatise and a Political Treatise, op. cit.*, p. 294.

[42] Ten pat, p. 264.

[43] *List o tolerancji, op. cit.*, p. 5.

[44] *Dwa traktaty o rządzie, op. cit.*, p. 166–167 (2, 1, 6).

[45] Ten pat, p. 174 (2, 1, 16).

[46] Žr.: John Dunn. *The Claim to Freedom of Conscience: Freedom of Speech, Freedom of Thought, Freedom of Worship?* // *From Persecution to Toleration, op. cit.*, p. 171–187.

[47] *List o tolerancji, op. cit.*, p. 47.

[48] *O obywatelu, op. cit.*, p. 414 (2, 14, 17).

[49] Ten pat, p. 407–408 (2, 14, 11).

[50] Ten pat, p. 416–417 (2, 14, 19).

[51] Ten pat, p. 419 (2, 14, 22).

[52] Francisco Suarez. *De Legibus* (1612) // *Selection from Three Works*. – *Clarendon Press*, Oxford, 1944, p. 196.

[53] Marsilius of Padua. *Defensor minor*, [red.] C. K. Brampton. – Birmingham, 1922 (1, 2).

[54] Racionalistinę formulę aptinkame ir kitame darbe: „*Law… is a product of reason ordaining for the common good what is honorable, established and published by one who has authority over a community of men*" (Hugo Grotius. *The Jurisprudence of Holland*, t. 1. – *Clarendon*, Oxford, 1926, p. 5 (1, 2, 1)).

[55] Ankstesniame darbe *De iure praedae* (amerikietiškas leidinys: *Commentary on the Law of Prize and Booty*. – Washingtos, 1950) turime tipišką voliuntaristinę teisės interpretaciją – tai matyti II skyriuje, kur Grocijus pristato devynis teisių šaltinius. Kiekvienu atveju tai yra valia: pradedant Dievu (*Quod Deus se velle significaret, id ius est*), per visuomenę (*Quod consensus hominum velle cunctos significaverit, id in eum ius est*), baigiant valdovu (*Quod se magistrus velle significatit, id in cives singulos ius est*) ir tarptautiniais santykiais (*Quoidquid omnes respublicae significarunt se velle, id in omnes ius est*). Bandymą iš dalies polemizuoti su griežtai voliuntaristine šio Grocijaus veikalo interpretacija pateikė savo straipsnyje Leonardas Besselinkas (*The Impious Hypothesis Revisited* // *Grotiana* 9, 1988, p. 47–54).

[56] *Lewiatan*, *op. cit.*, p. 141.

[57] Ten pat, p. 113.

[58] Tarp kitko, už pirmąją hipotezę pasisako Howardas Warrenderis (*The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation*. – *Clarendon Press*, Oxford, 1957) ir A. P. Martinichas (*The Two Gods of Leviathan; Thomas Hobbes on Religion and Politics*. – Cambridge University Press, 1992); už antrąją – Gregory S. Kavka (*Hobbesian Moral and Political Theory*. – Princeton University Press, 1986).

[59] Remiuosi čia Martinicho pateikta interpretacija (*op. cit.*, p. 161–182).

[60] *Lewiatan*, op. cit., p. 620–622.

[61] *Two Tracts on Government*, *op. cit.*, p. 230.

[62] Ten pat, p. 230–231.

[63] Ten pat, p. 231.

[64] *Rozważania*, *op. cit.*, t. I, p. 506 (2, 28, 14).

[65] Ten pat, p. 513 (2, 28, 20).

[66] John Locke. *The Reasonableness of Christianity As Delivered in the Scriptures*, *op. cit.*, p. 178–179 (par. 243).

[67] *Rozważania*, *op. cit.*, t. II, p. 459 (4, 19, 3).

[68] Ten pat, p. 467 (4, 19, 11).

[69] *O właściwym używaniu rozumu* // *Rozważania*, *op. cit.*, t. II, p. 509.

[70] Ten pat, p. 508.

[71] Ten pat, p. 400 (4, 16, 4).

[72] *O właściwym używaniu rozumu, op. cit.*, p. 508.

[73] *Rozważania, op. cit.*, t. II, p. 474 (4, 20, 2).

[74] Ten pat, p. 478 (4, 20, 5).

[75] Plg. Sheldon Wolin. *Politics and Vision. – Little Brown*, Boston, 1960.

[76] Plg. Willmoore Kendall. *The Open Society and Its Fallacies // American Political Science Review* 54, no. 4, December 1960.

[77] Plg. Ryszrd Legutko. *Society as a Department Store // Critical Review* 4, no. 3, Summer 1990, p. 327–343.

[78] Pavyzdys čia gali būti skirtingos savo sumanymais Roberto Nozicko (*Anarchy, State and Utopia. – Basic Books*, New York, 1974) ir Johno Rawlso (*A Theory of Justice.* – Harvard University Press, Cambridge, 1971; *Political Liberalism.* – Columbia University Press, New York, 1993) teorijos. Reikšminga yra Rawlso knygoms būdinga evoliucija – matyti, kaip didėja pirminių politinio gyvenimo taisyklių turinys.

III SKYRIUS

KRIKŠČIONIŠKOJI MEILĖ IR TOLERANCIJA

Tikrosios Bažnyčios požymis

Dar vienas rimtas argumentas, atsirandantis toleranciją ginančiuose tekstuose, apeliuoja į meilę kaip į krikščioniškosios religijos principą, o apskritai – į krikščioniškąją etiką, kuri ne tik smerkia smurtą visų, net klystančiųjų, atžvilgiu, bet ir – pagal Jėzaus žodžius iš Kalno pamokslo (Mt 5, 43–48) – liepia mylėti priešus. Kristus, arba, kaip rašo Locke'as, „mūsų išganymo Vadas", neapginklavo savo mokinių „nei ugnimi ar kardu, nei prievartos įrankiais, bet aprūpino Evangelija, taikos naujiena, šventumu ir pavyzdingais papročiais"[1]. Todėl Locke'as savo *Laišką* pradeda fundamentaliu teiginiu, kad tolerancija yra „esminis tikrosios Bažnyčios požymis"; ji yra svarbesnė už papročius ir doktriną, nes šie „gali būti veikiau dėl valdžios ir viešpatavimo kovojančių žmonių, o ne Kristaus Bažnyčios vėliava; todėl tas, kuris visa tai turi, bet stokoja meilės, nuolankumo ir geranoriškumo visiems žmonėms, net ir neišpažįstantiems

krikščioniškojo tikėjimo, dar nėra krikščionis“[2]. Ir toliau: žmogus, kuriam stinga „gyvenimo šventumo, papročių grynumo, dvasios nuolankumo bei romumo, veltui savinasi krikščionio vardą... Nes, jeigu dera tikėti Evangelija ir apaštalais, niekas negali būti krikščionis be meilės, be tikėjimo, veikiančio ne prievarta, bet meile“[3].

Kas primeta krikščioniškąją religiją per prievartą, – rašė Bayle'is *Filosofiniame komentare*, – pasitelkdamas kankinimus, smurtą ir terorą, tas liudija, kad Kristus turėjo ateiti „siųstas Šėtono, pasislėpusio po tauriausiais apdarais griežtos ir sudvasintos moralės, kurią palaiko baisiausi nuodai, galintys sunaikinti žmonių padermę, paversdami ją siaubingu ir nesibaigiančiu kraujo bei sunkiai aprašomos nelaimės spektakliu“. Bet juk, teigia Bayle'is:

> svarbiausi Jėzaus Kristaus asmenybės bruožai ir, sakytume, pagrindinės jo savybės buvo nuolankumas, romumas ir kantrumas. Jis nesakė, kad veda bandą pliekdamas botagu ir naudojasi juo neleisdamas jai prieš jo valią nukrypti nuo kelio. <...> Jo apaštalai ėjo paskui tą romumą ir mokė mus, kad sektume jais bei jų Viešpačiu. Reikėtų kone iš naujo parašyti Naująjį Testamentą, jeigu norėtume surinkti visus ten esančius įrodymus, kad širdingumas, gerumas ir kantrus atkaklumas yra išskirtiniai ir esminiai Evangelijos bruožai[4].

Akivaizdus šio argumento bruožas, skiriantis jį nuo pirmame skyriuje aprašyto argumento, yra apeliacija, bent jau iš pradžių, vien į moralės ir teologijos sferą, politinius klausimus aiškiai traktuojant kaip antrinius ir išvestinius. Anksčiau tolerancijos šalininkai susitelkdavo ties politiniais reikalais, o tai vertė juos ryžtingai veikti valdžią (ir kartu iš dalies prilygino opozicijai); dabar gi politiniai veiksniai, atrodo, nebevaidina svarbesnio vaidmens. Pabrėžiama, kad krikščioniškoji moralė pagrįsta gerumu bei užuojauta artimie-

siems, taigi kartu ir kitatikiams; moralinė krikščionio pareiga yra pripažinti toleranciją didžiausia dorybe.

Šitaip suformulavus problemą, iškart atsiranda nemenkas interpretacinis keblumas. Juk iškyla klausimas, kaip suderinti blaivią politinę orientaciją, apie kurią kalbėta anksčiau, su aktualiuoju pritarimu evangelinei etikai; kaip gali koegzistuoti du principai, kurie atrodo aiškiai susikertantys. Locke'o pastabas priešpriešinant Kristaus Bažnyčią žmonių siekiams „valdyti ir viešpatauti" cituotame fragmente galima nukreipti prieš jį patį: juk „valdžiai ir viešpatavimui" savo teorijoje jis skyrė daug dėmesio, kur kas daugiau nei „meilei", anaiptol netraktuodamas jų kaip nuodėmingų dalykų. Tolerancijos šalininkų kritikas galėtų iškelti net jiems kaltinimą, kad jie patys įsivėlė į prieštaravimus, savo pozityviose politinėse koncepcijose neapeliuodami į evangelines dorybes. Juk, kaip matyti iš pirmo skyriaus, nei Locke'as, nei Bayle'is, kad ir kaip būtų atsidavę tolerancijos reikalui, nesukūrė tokios politikos ir politinės santarvės teorijos, kuri remtųsi meile, altruizmu, pasiaukojimu ir kitais panašiais moraliniais jausmais, tapatinamais su pirmaprade krikščioniškosios religijos dvasia. Nors tiesa yra, kad prigimtinės teisės koncepcijoje atsiranda vieta vertybėms, susijusioms su krikščioniškosios meilės idealu, tačiau, kaip parodė ankstesnis skyrius, ši teisė jomis neapsiriboja. Ne tik kai kurie autoriai, tokie kaip Hobbesas, prigimtinėje teisėje skiria nedaug dėmesio meilei, bet ir visa šios teisės galia tarsi remiasi tuo, kad bent jau lygiareikšmį vaidmenį joje turi tie principai, kurie, kaip *rules of prudence,* nėra kokių nors itin altruistinių žmogaus prigimties normų padariniai.

Meilė šventuosiuose krikščionybės tekstuose

Meilės idealo panaudojimą ginant toleranciją ypač remia šventieji krikščionybės tekstai, tačiau kartu jie rodo visą šio idealo sudėtingumą ir šitaip patvirtina įtampos tarp jo ir politinio racionalizmo reikalavimų galimybę. Nes kokia gi yra iš Naujojo Testamento kylanti meilės prasmė? Nekalbant apie komplikuotą teologinę šios sąvokos interpretacijos problemą ir susitelkus vien ties moraliniu visuomeniniu jos matmeniu, išties galima patvirtinti teiginį, kad dažniausiai Šventasis Raštas traktuoja meilę kaip Kristaus etikos esmę. Tačiau kalbėdami apie esmę susiduriame su tam tikra problema. Jeigu meilė yra moralės esmė, ar tai reiškia, kad visa, kas lieka už šios esmės ribų, yra menki ir nereikšmingi dalykai? Šis klausimas lengvai gali virsti pagunda visus tuos *ne*-esminius dalykus kvalifikuoti kaip antrinius, nereikalingus ar tariamus. Ogi čia priartėjame prie nepaprastai kontroversiškos konstatacijos, nes tarp šių tarsi nereikalingų dalykų yra tokių, kuriuos protaudami būtume linkę pripažinti racionaliomis politinės tvarkos taisyklėmis ir be kurių kolektyvinis visuomenės gyvenimas atrodo neįmanomas. Pailiustruokime šią problemą reprezentatyviausiais Naujojo Testamento fragmentais, kalbančiais apie meilę. Dauguma jų atkartoja tą pačią situacinę schemą.

Vienas svarbiausių fragmentų yra šv. Mato evangelijoje (22, 34–40), kur Jėzus formuluoja „didžiausią Įstatymo įsakymą“ ir „antrąjį – panašų į jį“. Pirmasis skamba taip: „Mylėk Viešpatį, savo Dievą, visa širdimi, visa siela ir visu protu“; antrasis – „Mylėk savo

artimą kaip save patį". Svarbus yra šio įsakymo paskelbimo kontekstas: fariziejai ir sadukėjai vėl bando sukelti Jėzui koncepcinių keblumų ir užkrauti jam neišsprendžiamą problemą. Iš pradžių jie klausia, ar kas nors, niekinantis, kaip jis, išorinius dalykus, bus paklusnus ciesoriaus valdžiai, o paskui kelia klausimą apie mirusiųjų prisikėlimą ir rodo su juo susijusias komplikacijas (kieno žmona bus prisikėlusi moteris, ištekėjusi už mirusio vyro brolio). Pagaliau klausiama apie „didžiausią Įstatymo įsakymą". Po dar vieno mėginimo Jėzus prabyla prieš fariziejus, kaltindamas juos veidmainyste. Pagrindinė kaltinimo idėja yra tai, kad jie rūpinasi išoriniais dalykais – turtais ir įtakomis, bet ignoruoja vidinius („Jūs panašūs į pabaltintus antkapius, kurie iš paviršiaus gražiai atrodo, o viduje pilni numirėlių kaulų ir visokių nešvarumų") ir pamiršta, „kas svarbiausia Įstatyme: teisingumą, gailestingumą ir ištikimybę". Nepaisant šlovės ir sėkmių jų „namai bus palikti tušti", o Jeruzalė bus sunaikinta ir „neliks akmens ant akmens".

Taigi meilė čia yra aiškiai minima kaip naujojo Įstatymo esmė, tačiau dėl to fragmento formuluotė anaiptol netampa akivaizdi; svarbiausia kliūtis ta, kad meilės sąvoka atsiranda poleminiame kontekste. Juk, viena vertus, ji priešpriešinama netikrai religingumo formai, kita vertus – netikrai mokslingumo formai. Taigi skaitant paviršutiniškai galima padaryti išvadą: kadangi meilė yra naujosios religijos esmė, ji savaime panaikina religinį kultą ir religinę refleksiją. Paprasta ir gryna meilė, kurią atrandame per tikėjimą, kultą ir refleksiją, darosi ne tik nereikalingu balastu, bet tiesiog kliūtimi kelyje į Dievą. Dar griežčiau formuluodami galime sakyti, kad, atmetę kultus ir teorizavimus, lengviau tapsime naujojo Įstatymo nariais. Aišku, tokia interpretacija yra neteisinga, bet situacinė schema tarsi suteikia jai tam tikro įtaigumo, o tai savo ruožtu galėtų ska-

tinti daryti išvadą, kad meilės koncepcija buria neinstitucionalinę ir neintelektualinę žmonių broliją. Kad tokia interpretacija yra klaidinga, rodo įdėmus teksto skaitymas. Pradėdamas savo kalbą prieš fariziejus, Jėzus tarė: „Į Mozės krasę atsisėdo Rašto aiškintojai ir fariziejai. Todėl visa, ką jie liepia, darykite ir laikykitės, tačiau nesielkite, kaip jie elgiasi..."

Kiti žinomi Naujojo Testamento fragmentai, kai kurie jų pagrįsti panašia schema, yra šventojo Pauliaus laiškuose: Romiečiams (12, 1–14), Pirmajame Korintiečiams (12, 27 – 14, 25), Galatams (5, 1–12), Kolosiečiams (3, 1–17); taip pat Pirmajame (4, 7 – 5, 12) ir Antrajame (4–6) šventojo Jono laiškuose. Verta įsižiūrėti į svarbiausius iš jų.

Ryškiausią poleminį meilės sąvokos panaudojimą aptinkame *Laiške Galatams*, kur polemika nukreipta prieš judaizmą. Ten kalbama apie laisvę ir išsilaisvinimą, o Įstatymo praktika ir teisė pripažįstamos pavergiančiomis.

> Kristus, – rašo šv. Paulius, – mus išvadavo, kad būtume laisvi. Tad stovėkite tvirtai ir nesiduokite vėl įkinkomi į vergystės jungą! Štai aš, Paulius, sakau jums: jeigu leisitės apipjaustomi, Kristus jums nebus naudingas. Aš pakartotinai įspėju kiekvieną, kuris leidžiasi apipjaustomas: jis tampa įpareigotas laikytis viso įstatymo. Jūs, ieškantys nuteisinimo įstatyme, atsiskyrėte nuo Kristaus, praradote malonę. O mes, Dvasios vedami, iš tikėjimo laukiame ir tikimės nuteisinimo. Juk Kristuje Jėzuje nieko nereiškia nei apipjaustymas, nei neapipjaustymas, o vien tikėjimas, kuris veikia meile.

Kaip anksčiau, taip ir čia, skaitant paviršutiniškai, galima rasti teise ir papročiais besiremiančios religinės bendruomenės priešpriešą bendruomenei, pagrįstai vidiniais meilės ir tikėjimo reiškiniais, implikuojančią, jog ta pirmoji yra netikra, tariama ir antrarūšė, o

antroji – autentiška ir esminė. Bet, kaip ir anksčiau, tokia interpretacija atrodo pernelyg skubota, nes šv. Pauliaus kritikos objektas yra ne teisė ir papročiai savaime, o veidmainystė, kuri jais remiasi[5].

> Bet ir apipjaustymo šalininkai, – rašo Paulius paskutiniame *Laiško* skyriuje, – patys nesilaiko įstatymo, o tenori jūsų apipjaustymo, kad galėtų pasigirti jūsų kūnu. <...> Juk nieko nereiškia nei apipjaustymas, nei neapipjaustymas, bet vien tik naujas kūrinys.

Šis naujas kūrinys καινη κτισιζ, turintis kurti naują naujojo Įstatymo bendruomenę, bus „laisva“ būtybė, nors niekas *Laiško* tekste nerodo, kad ši dvasinė laisvė bus tapati kokiam nors išsilaisvinimui visuomenine ar politine prasme. Taigi meilė nėra teisės alternatyva, bet, kaip teigia *Laiškas Romiečiams*, tobulas „įstatymo įvykdymas“ (13, 10).

Kitą meilės kategorijos panaudojimą, irgi poleminį, nors kiek mažesniu mastu, aptinkame *Pirmajame laiške Korintiečiams*, kur yra bene žinomiausias fragmentas, – *Himnas meilei*, – prasidedantis žodžiais: „Jei kalbėčiau žmonių ir angelų kalbomis, bet neturėčiau meilės, aš tebūčiau žvangantis varis ir skambantys cimbolai“ (13, 1). Kaip matyti iš prieš šį himną esančio fragmento, meilė čia pateikta ne vien kaip naujos religijos esmė, bet ir kaip pamatiniai religinės bendruomenės saitai. Bet kuri bendruomenė yra natūraliai nevienalytė – žmonės joje atlieka įvairias funkcijas, subordinuoti įvairių hierarchijų ir priklausomybės sistemų; naują bendruomenę nuo kitų skiria faktas, jog per Kristų kiekvienas jos dalyvis tampa lygiateisiu nariu ir gali, nepriklausomai nuo savo visuomeninės padėties, įgyti aukščiausių dvasinių dovanų. Meilė yra kelias tų dovanų link, ir tai kelias έτι καυ υπερβολην, pranokstantis kitus. Tačiau himne meilei visiškai neteigiama, kad ši dvasinė

bendruomenė, tobulumu bei reikšmingumu pranokstanti visus kitus visuomeninius saitus, turi šiuos saitus pašalinti. Net atvirkščiai. Nors *Himnas* pradedamas formule, kuri, atrodytų, sumenkina žinojimą („jei kalbėčiau žmonių ir angelų kalbomis"), jau kitas fragmentas yra šio žinojimo („proto" – νους; „kalbomis kalbančio žmogaus" – λαλών) bei visuomeninių saitų („bendruomenės" – ἐκκλησια) gynimas:

> Siekite meilės, taip pat rūpestingai ieškokite dvasinių dovanų, labiausiai pranašavimo. Kas k a l b a k a l b o m i s, ne žmonėms kalba, bet Dievui; juk niekas jo nesupranta, jis Dvasioje kalba slėpiningus dalykus. O kas pranašauja, tas sako žmonėms pamokymus, paskatinimo bei paguodos žodžius. Kas k a l b a k a l b o m i s, pats save tobulina, o kas pranašauja – ugdo Bažnyčią. Aš norėčiau, kad jūs visi k a l b ė t u m ė t e k a l b o m i s, bet būtų geriau, jei pranašautumėte. Kas pranašauja, yra didesnis už tą, kuris k a l b a k a l b o m i s, nebent pastarasis ir aiškintų, ugdydamas Bažnyčią (14, 1–5).

Ir toliau:

> Taigi ir jūs, uoliai ieškantys Dvasios dovanų, siekite jų gausos Bažnyčiai ugdyti. Todėl, kas k a l b a k a l b o m i s, temeldžia, kad galėtų ir aiškinti. Jei meldžiuosi k a l b a, meldžiasi mano dvasia, o protas lieka bevaisis. Ką daryti? Aš melsiuosi dvasia ir melsiuosi protu; giedosiu dvasia ir giedosiu protu (14, 12–15).

Laiške Romiečiams meilė artimui, arba broliškoji meilė (φιλαδελφια), savo ruožtu atsiranda dviejose didesnio fragmento, kalbančio apie pagrindines moralines krikščionio pareigas, dalyse (12, 9–21; 13, 8–10). Šis pasažas nebūtų čia aptariamu požiūriu itin intriguojantis, jeigu ne tas faktas, kad dvi apie meilę teigiančias teksto dalis skiria fragmentas, kuris, atrodo, joms prieštarauja. Juk jame kalbama

apie pareigą paklusti valstybės valdžiai. Taigi interpretuodami meilę kaip žmogiškųjų saitų formą, kuri naikina politines institucijas, likviduoja valdžios prievartą ir švelnina teisių bei viršininkų griežtumą, susidurtume su interpretaciniu keblumu. Šv. Pauliaus žodžiai čia nepalieka nė mažiausios abejonės: rašydamas apie meilę, jis anaiptol nesugestionavo jokio politinio sentimentalizmo.

> Kiekvienas žmogus, – teigė jis, – tebūna klusnus viešajai valdžiai, nes nėra valdžios, kuri nebūtų iš Dievo, o kurios yra, tos Dievo nustatytos. Kas priešinasi valdžiai, priešinasi Dievo sutvarkymui. Kurie priešinasi, užsitraukia teismą. Juk vyresnybės bijoma ne gera darant, o pikta. Nori nebijoti valdžios? Daryk gera, ir susilauksi iš jos pagyrimo. Juk ji yra Dievo tarnaitė tavo labui. Bet jei darai bloga, bijok, nes ji ne veltui nešioja kalaviją (13, 1–4).

Meilė ir politinė tvarka: pirmoji pagunda

Krikščioniškoji meilė, tokia, kokia pasirodo šventuosiuose šios religijos tekstuose, yra, pakartokime, komplikuota sąvoka, todėl ją rizikinga vartoti, nes gali kilti pagunda sumenkinti religines apeigas, žinojimą, teisę, moralinį griežtumą ar politinės valdžios sankcijas. Ši pagunda yra dviejų pavidalų – abu lygiai klaidingi: arba laikysime meilę tokiu giliu bei fundamentaliu saitu, kad teisė, žinojimas, apeigos, politika, kad ir kokie jie būtų, tiesiog nepajėgūs prie jos prisiliesti, arba matysime joje tokį gilų bei fundamentalų saitą, kad

ji privalėtų palenkti savo pusėn ar atstoti teisę, žinojimą, apeigas, politiką. Pirmuoju atveju turėtume galimybę suderinti meilę su teisinių ir politinių institucijų represyvumu – juk šios susijusios vien su išorinėmis elgesio formomis, o meilės ryšiai siekia gerokai giliau; antruoju atveju ryškėtų troškimas atmesti anas institucijas ar sumažinti jų reikšmę įteisinant jų vietoje naujus, meilės dvasios įkvepiamus bendruomeninius saitus.

Pirmosios interpretacijos – nuo jos pradėsiu savo komentarą – pagrindas būtų paskutinis cituotas *Laiško Romiečiams* fragmentas, ryžtingai teigiantis paklusnumą valdžiai. Nors ši interpretacija remiasi veikiau stoiška nei krikščioniška dvasia, ji turi bent jau vieną tikrą prielaidą. Ji kyla iš teisingo teiginio, jog krikščioniškosios meilės turinys yra gerokai gilesnis nei politiniai ryšiai. Jos neįmanoma apriboti institucinėmis struktūromis, tai yra pripažinti kokią nors santvarką ją atitinkančia, o kitą – jai prieštaraujančia. Valstybė ir meilė priklauso dviem skirtingiems žmogiškosios egzistencijos būdams bei lygmenims. Meilė, nors ir suponuoja lygybę tų, kuriuos sieja, visiškai neturi dėl to mus versti pripažinti egalitarinę santvarką ar kokią nors politinio egalitarizmo formą. Taip pat neįmanoma paneigti, kad meilė gali egzistuoti nepaprastai hierarchizuotoje santvarkoje, net tarp žmonių, radikaliai skirtingų valdžios ar socialinės padėties atžvilgiu. Ji gali egzistuoti ir vergovės sąlygomis, kaip liudija *Laiškas Filemonui*, kuriame šv. Paulius, siųsdamas pabėgusį vergą šeimininkui, apeliuoja į jo gerumą ir meilę „kaip žmogaus ir kaip Viešpaties tikinčiojo“ (16). Taigi galima pagrįstai teigti, kad „niekur Naujajame Testamente nesugestionuojama visuomeninė kristologinė etika“; vienintelis toks kristologinis elementas yra „raginimas mylėti“, tačiau nėra pagrindo kurti ant jo instituciją. Meilės

priesakas galioja krikščioniui, veikiančiam įvairiose, nors ir kitais principais tvarkomose šio pasaulio institucijose, bet jis niekuomet negali būti jose įkūnytas[6].

Meilės sąvokoje – šį argumentą galima rutulioti toliau – taip pat nėra kokio nors idealaus charakterio modelio, veikiau tik orientacija į elgseną konkrečiose situacijose ir konkrečių žmonių atžvilgiu. Todėl jos nelydi moralinės ar kokios kitos edukacijos koncepcija, kaip, pavyzdžiui, ji lydėjo klasikinę, ypač platoniškąją, eroso koncepciją[7]. Meilės sąvoka, darykime išvadas toliau, turi ir negatyvios prasmės, nes implikuoja savo egoizmo, savo naudos bei teisių atsižadėjimą, ir formalios prasmės, nes nepostuluoja kokių nors „konkrečių veiklos tikslų [...nei] visuomenės pertvarkymo programos". Meilės nepavyktų apibrėžti ar paaiškinti teisės nuostatais, pilietinėmis pareigomis ar visuomenę valdančiomis moralės normomis[8].

Tačiau iš šios teisingos prielaidos galima padaryti abejotinų išvadų pabrėžiant perdėtą „vidinio žmogaus", kuris yra tikrasis meilės subjektas, ir „išorinio žmogaus", kuris paklūsta visokioms politinėms, teisinėms ir moralinėms taisyklėms, kontrastą. Susiformuotų įsitikinimas, kad artimą galima mylėti jo vidinėje būtyje ir pritarti smurtui jo atžvilgiu išorinėje būtyje. Remiantis papildomais samprotavimais bei pasitelkus tam tikras papildomas prielaidas apie žmogaus psichiką ir prigimtį, galima padaryti kontroversišką išvadą, jog ne tik lengvai pavyktų suderinti prievartą ir meilę, bet ir kad prievartą kieno nors išorinės egzistencijos atžvilgiu galima, jį mylint, išnaudoti jo vidinės egzistencijos labui. Tie, kurie tokiai išvadai pritaria, randa jai paramą Naujojo Testamento tekste, būtent šv. Luko evangelijos pasakojime apie pakviestuosius į pokylį (14, 15–24). Šio pasakojimo Jėzui reikia, kad paaiškintų posakį „Pa-

laimintas, kas vaišinsis Dievo karalystės pokylyje". Jis pasakoja apie žmogų, kuris nusprendė iškelti didelę puotą ir pakvietė daug svečių. Kai svečiai ėmė atsikalbinėti, tas žmogus „įsakė tarnui: Skubiai eik į miesto aikštes ir skersgatvius ir vesk čionai visus vargšus, paliegėlius, aklus ir luošus. Tarnas ir vėl pranešė: Šeimininke, kaip buvai liepęs, padaryta, bet dar yra vietos. Tada šeimininkas tarė tarnui: Eik į kelius bei patvorius ir varu atvaryk, kad mano namai būtų pilni. Sakau jums, – nė vienas iš anų kviestųjų žmonių neragaus mano vaišių".

Formulė „varu atvaryk" (ανάγκαδον ενδελγετν, *compelle intrare*) buvo šventojo Augustino panaudota polemizuojant su donatistų erezija. Šis autorius ne tik neįžvelgė jos prieštaravimo krikščioniškosios meilės idėjai, bet manė, kad toji prievarta yra šios idėjos apraiška („geriau mylėti griežtai nei nuolankiai apgaudinėti"), todėl vėliau sulaukė dvasinio „inkvizicijos tėvo bei persekiojimų patriarcho" vardo[9]. Eventualiam priekaištui, kad priverstinis atsivertimas prieštarauja Evangelijos dvasiai ir paties Kristaus požiūriui į savo mokinius, atremti šv. Augustinas apeliuodavo į visuotinio krikščionybės triumfo pranašystę; jo argumentas skelbė, kad nuolankumas Bažnyčiai derėjo ankstyvajame etape, tačiau jai nuolat plečiantis, didėjant jos kontrolei pasaulyje, ji gali jau ne tik kviesti, bet ir priversti priimti gėrį[10]. Remdamasis tokiu argumentu, šv. Augustino skaitytojas galėjo padaryti išvadą, kad savo žemiškoje egzistencijoje Bažnyčia ilgainiui įgijo tam tikrų politinių institucijų prerogatyvų ir turi elgtis pagal politinio gyvenimo taisykles.

Naujojoje epochoje ginčų apie toleranciją metais Anglijoje ši šv. Augustino pozicija buvo prisiminta ir išnaudota nuolaidumo kitatikiams priešininkų[11]. Nesunku suprasti, kodėl būtent anglų antitolerancionistai pripažino formulę *compelle intrare* ir jos augustinišką

interpretaciją ypač patogiomis. Jie taip pat pasitelkė, prisiminkime, savąją „vidinio žmogaus“ ir „išorinio žmogaus“ distinkciją, šiam pirmajam suteikdami visišką pažiūrų laisvę, o antrąjį priversdami absoliučiai paklusti. Remiantis šia distinkcija buvo galima pateisinti prievartą kaip išoriniam žmogui taikomą dalyką ir nesusijusį su vidiniu žmogumi. Taigi Parkeris galėjo rekomenduoti griežtumą kitatikių, kaip valstybei gresiančios grupės, atžvilgiu ir kartu su pagarba rašyti apie krikščionybę kaip apie vidinį žmogų išlaisvinančią religiją, o apie šv. Paulių – kaip apie maištininką, kuris išlaisvino žmoniją iš „ceremonialinės teisės jungo“, pavergiančio žmonių sąmonę ir sąžinę[12]. Juk šis išlaisvinimas susijęs tik su viena žmogaus gyvenimo puse ir nėra politinio pobūdžio. Parkeris ir panašiai mąstantys jo amžininkai pernelyg pesimistiškai žiūrėjo į žmogaus prigimtį ir pernelyg menkai vertino didžiulės žmonijos daugumos veiksmus, kad mėgintų panaudoti krikščioniškuosius meilės priesakus politiniais tikslais. Jeigu jau toks meilės ir politikos derinys išryškėjo, tai tik tam, kad būtų pabrėžta, kaip žmonija degradavo nuo ankstyvosios krikščionybės laikų. Tuomet galbūt vyravo meilė ir *caritas*, bet vėliau „švelnumo ir nuolankumo dvasia greitai iširo“[13]. Todėl iškilo būtinybė primesti griežtą politinę drausmę ir besąlygiškai naikinti atskalūnybę, kuri prieštarauja „švelnumo ir nuolankumo dvasiai“, o tokius valdžios veiksmus pavyko pagrįsti ypatinga šv. Pauliaus interpretacija.

Reikia vis dėlto pabrėžti, kad anglų antitolerancionistai itin retai vartoja kraštutinę tokio argumento versiją, kuri galėtų pagrįsti ką nors panašaus į inkvizicinį meilės kryžiaus žygį, taigi prievartos panaudojimą nuoširdžiai rūpinantis artimo siela. Veikiau buvo manoma, kad meilė netrukdo griežtai politikai, nei teigiama, kad

griežta politika privalo veikti meilės vardu. Pirmame šio veikalo skyriuje nustatėme šį antitolerancionistams būdingą moralinių bei religinių kryžiaus žygių atsižadėjimą. Jie buvo labiau linkę, pasakykime tai dar kartą, rūpintis valstybės saugumu bei stabilumu nei jos piliečių sielų išganymu. Parkeris, tiesa, galėjo savo darbo pratarmėje rašyti, kad kova su religine atskalūnybe, o ypač su papistais, „kyla iš nuoširdaus troškimo palaikyti visuotinę žmonių meilę ir draugystę“[14], tačiau ir iš konteksto, ir iš knygos apskritai matyti, kad iš tikrųjų jam rūpėjo visai ne žmonių meilė ir draugystė, bet politinė ramybė ir stabili valdžios sistema.

Meilė ir politinė tvarka: antroji pagunda

Antroji pagunda, kurią skatina krikščioniškoji meilė, yra noras užkrauti jai politines ar visuomenines funkcijas. Jeigu meilė yra krikščionybės esmė ir bet kokios moralės pagrindas, kitos visuomeninio bendradarbiavimo formos turėtų atrodyti netobulos ir nevaisingos, o tas, kurios meilės neatitinka, dera atmesti. Jei meilę pavyktų paversti bendrojo gyvenimo principu, įsivyrautų tikroji taika ir harmonija. Įsitikinimas tokia didžiule dvasine meilės galia krikščionims buvo būdingas nuo pat pradžių. Jau Origenas pasakojo romiečiams, kurie politinio bei ekonominio imperijos pajėgumo požiūriu laikė krikščionis nekonstruktyviąja grupe, kad etiniame naujos religijos turinyje glūdi didžiulis potencialas.

> Niekas, – rašė jis, – nekovoja dėl karaliaus geriau už mus. Tai tiesa, kad einame su juo į karą, kai jis to reikalauja, bet kovojame dėl jo sudarydami mūsų pačių maldingumo armiją. <...> Kai visi žmonės taps krikščionimis, net barbarai bus linkę į taiką[15].

Naujų krikščioniškųjų bendruomenių, naujų bendrijų, bažnyčių bei religinių sąjungų, kuriamų autentiškos krikščionybės dvasia, koncepcija vėl įgijo reikšmės Reformacijos religinio atgimimo laikotarpiu. Atsirado daugybė konfesinių grupių, nusiteikusių prieš Visuotinę Bažnyčią ir prieš valstybę, traktuojamą kaip aukščiausia pasaulietinė institucija, kontroliuojanti savo piliečių įsitikinimus bei religinius papročius. Šių grupių skaičius, reikšmė, doktrinalinė raida, jų valdžios koncepcija ir visuomeninis mokymas – tai itin komplikuoti klausimai, kuriuos sunku apibrėžti vienareikšmiškai[16]. Kaip bandymą taip mąstyti galima paminėti būdingiausią (o galbūt ir sėkmingiausią) siekimą praktiškai realizuoti krikščioniškąją meilės, gailestingumo ir gerumo etiką; tokiam siekiui atstovavo kvakerių sąjūdis. Štai kelios taisyklės, pagal kurias kvakerių bendruomenė gyveno ir kurios atspindėjo jų sąjūdžio dvasią:

> Gyvenkite meilėje kaip broliai krikščionys, pasiruošę vienas kitam padėti ir vienas kitą užjausti sunkiomis gyvenimo akimirkomis. Palaikykite taiką su visais, trokšdami visiems tikrosios laimės; būkite dosnūs vargšams, stengdamiesi pagerinti trapią jų moralinę bei religinę būtį. Jautria sąžine ir atsižvelgdami į Evangelijos priesakus paisykite Tiesos Dvasios ribų, kai siekiate šio gyvenimo gėrybių. Griežtai laikykitės padorumo visose prekybinėse transakcijose, sandoriuose su kitais, nepamiršdami, kad turėsite duoti ataskaitą apie savo nuosavybės įgijimo ir panaudojimo būdus[17].

Religinė tolerancija, atsiradusi vykstant daugybės įvairialypių religinių bendrijų formavimosi procesui ir kaip jo rezultatas,

visų pirma lėmė tai, kad valstybė neteko teisės primesti religinius įsitikinimus. Tačiau kilo nauja problema, susijusi su bendrijų tarpusavio santykiais. Faktas, kad valstybė pasidarė tolerantiška, anaiptol nereiškė, jog pačios bendrijos tarpusavyje vadovavosi meilės dvasia. Toleranciją kitoms konfesijoms skelbė ir praktikavo baptistai bei kvakeriai, tačiau kitos grupės nerodė tokio nuolaidumo. Veiksnys, stabdantis toleranciją tarp bendrijų, buvo, be abejo, bendrijų vidaus drausmė, reikalaujanti laikytis savų principų ir būti budriam atskalūnų atžvilgiu, taip pat teisė pašalinti iš bendrijos gretų. Ši drausmė, aišku, buvo bendrijų egzistavimo bei religinės laisvės sąlyga, bet kartu galėjo skatinti neapykantą svetimiems ir atskilėliams. Tolerancijos gynėjai, pavyzdžiui, Locke'as, pabrėždavo, kad bendrijos turi išsaugoti teisę į vidaus drausmę ir rūpintis savo gretų grynumu, kartu neprarasdamos nuolaidumo ar bent būdamos neagresyvios kitų konfesijų atžvilgiu[18]. Tai visiškai nereiškia, jog turint teisę pašalinti bendrijos narius ir neigiant kitų bendrijų teisingumą automatiškai turėjo būti laužomas krikščioniškosios meilės principas. Tiesa, kai kurie, pasinaudodami valstybės tolerantiškumu, iš tikrųjų skelbė neapykantą išpažįstantiems netikras religijas, bet buvo ir tokių, kurie stengėsi suderinti įsitikinimą erezijos klaidingumu su pagarba krikščioniškosios meilės principams[19].

Pabrėžkime, kad dviejų įtakingiausių Reformacijos atstovų – Lutherio ir Calvino – požiūris į meilę kaip politinį principą nebuvo itin palankus. Calvinas, polemizuodamas su, jo manymu, scholastine tradicija, tiesiog rašė, kad teigti, jog „meilė yra pirmesnė už tikėjimą ir viltį, yra gryna beprotystė“[20]. Tokia meilės koncepcija, pasak jo, piršo veiksmingą malonės teoriją, kuri vedė į pelagianizmo ereziją. Kitaip tariant, tokiame meilės supratime slypėjo nuodėmingas optimizmas ir puikybės kupinas įsitikinimas, kad

nuodėmingoji žmogiškosios prigimties pusė gali būti sutramdyta moralinėmis žmogaus pastangomis. Savo ruožtu Lutheris šv. Pauliaus *Laiško Romiečiams* komentare skyrė truputį dėmesio meilei, bet ne tiek, kad iš to būtų galima daryti kokias nors politiškai svarbias išvadas[21]. Tiesa, Lutherio raštuose galima aptikti tolerancijos deklaracijų[22], bet apskritai jis rėmė stiprią politinę valdžią ir smerkė bet kokias anarchijos formas[23]. Tam tikru požiūriu jo pozicija labiau atitinka ankstesniame skyrelyje aptartą schemą: religiniai ir dvasiniai saitai tampa tokie gilūs ir vidiniai, kad išoriniams dalykams politinė valdžia įgyja visišką veiklos laisvę[24].

Žinomiausias tarp Reformacijos autorių meilės ir švelnumo, kaip krikščioniškosios bendruomenės principo, šalininkas buvo, be abejo, Erazmas Roterdamietis. Kai kurie krikščionybės sanavimo entuziastai norėjo griebtis radikalių politinių, net karinių priemonių ir todėl rėmėsi Senuoju Testamentu[25], o štai pamatinė Erazmo propaguojama mintis buvo atgaivinti naujais laikais paprasto ir nuoširdaus religingumo dvasią, kurią liudijo Naujasis Testamentas. Net jo priekaištai savo epochai skamba panašiai į poleminius Naujojo Testamento fragmentus. Šiuolaikinė krikščionybė, kokią ją rodo Erazmo raštai, gerokai nutolo nuo savo ištakų, apsitvėrė papročių, teisių, institucijų, elgesio taisyklių regimybėmis. Šioje religijoje, ypač jos papročiuose, įsiviešpatavo veidmainystė. Todėl ne tik buvo prarasta pirmųjų krikščionių dvasia, bet ir susiformavo įsitikinimas, jog šie smerktini papročiai atspindi nepriekaištingą religingumą:

> nes jokie žmonės negyvena taip patogiai ir nerūpestingai kaip tie, kurie mano, kad visiškai patenkino Kristų, jeigu paslaptingais ir kone teatriniais kostiumais, su ceremonijomis, tituluoti „palaimintaisiais“, „gerbiamaisiais“ bei „šventaisiais“, laimindami ir prakeikdami atlieka vyskupų vaidmenį[26].

Visi šie dalykai – ceremonialai, teorijos, nurodymai, įstaigos, interesai – taip atitraukia žmones nuo krikščionybės, kad ji tampa jiems nesuprantama; jie ima taikytis prie gyvenimo kovos dėl valdžios ir turto pasaulyje; šitaip išauklėtam žmogui „mirti būtų nemalonus dalykas, būti nukryžiuotam – šlykštus“[27]. Verta paminėti dvi šių negalių, kurios, pasak Erazmo, žudo Evangelijos dvasią – abi jos glaudžiai susijusios su ano meto institucionalinės religijos netolerantiškumu ir su ta kritikos linija, kurią aptinkame Naujajame Testamente. Pirmoji – tai prievarta, net brutaliausia: karai, pavergimai, egzekucijos, žmogžudystės. Niekinant vidinius dalykus, taigi širdies gerumą, ir aukštinant išorinius, – „laikus, miestus, duokles, mokesčius, užgrobtus kraštus“, – juos visus ginant, „uoliai atsidavus Kristui, kovojama ugnimi bei kardu gausiai liejant krikščionišką kraują ir manoma, kad deramai atsispiriama šiems, kaip sakoma, priešams. Kadangi Kristaus Bažnyčia buvo įsteigta kraujo auka, krauju sutvirtinta, krauju išplėsta, jie, lyg jau nebebūtų Kristaus, kuris tikinčiuosius savo pavyzdžiu gali ginti, gina juos geležimi“[28].

Antras būdas, kuriuo išoriniai, taigi netikri ir menami dalykai nusveria vidinius, tikrus ir autentiškai krikščioniškus, yra filosofija. Kritikos objektas čia, aišku, nėra visa filosofija, – Erazmas aukštai vertino Platoną, – bet scholastika ir, jo manymu, iš jos išaugęs perdėtas teorizavimas. Tai jiems tenka atsakomybė už Kristaus mokslo paprastumo ir didingumo tepliojimą, mokslo, kuris užkariavo pasaulį ne moksliškumu, o savo tiesos suprantamumu[29]. Tačiau šio pseudomoksliškumo kaltė yra ne vien intelektuali. Erazmas jai skiria pamatinę reikšmę: teršiant pagrindinę Kristaus žinią suteikiama proga iškilti aikštėn žmogiškajai niekšybei – visų pirma karams bei turto siekimui.

Visiškai neprieštarauju, – rašė jis, – kad mano priešininkai, jeigu jie taip nori, skelbtų tą savo išmintį tobuliesiems. Vis dėlto paprasti krikščionys gali guostis tuo, kad apaštalai tikrai tų subtilybių nemokė, o ar jas apskritai išmanė – tuo tegu rūpinasi kas kitas. Ir jeigu šiuos plebėjiškus principus demonstruotų valdovai, kaip dera užimant tokią padėtį, jeigu juos akcentuotų pamoksluose dvasininkai, jeigu juos diegtų vaikams mokytojai mokyklose, užuot dėstę tas moksliškas žinias, kurios kyla iš Aristotelio ir Averojaus, tuomet krikščioniškojo pasaulio nepersekiotų visuotinis ir beveik nesibaigiantis karinis sąmyšis, nevyrautų visur beprotiškas troškimas bet kokiais būdais įsigyti turtų, nekunkuliuotų aršūs ginčai nei apie religinius dalykus, nei apie pasaulietinius[30].

Kyla, aišku, klausimas, kiek kritiškoji Erazmo pažiūrų dalis papildoma pozityviosios jų dalies, arba kokiu mastu tikėjo jis galimybe sukurti krikščioniškąją visuomenę, atsikračiusią netolerancijos ir pagrįstą meilės etikos principais. Nors tiesioginių autoriaus deklaracijų šia tema aptikti nepavyksta, bet apie jo intencijas galima spręsti iš bendrojo raštų tono. Visos Erazmo pastangos skirtos įrodyti, kad krikščioniškoji etika yra visuotinė, kad jos nevaržo intelektualiniai, visuomeniniai ar religiniai apribojimai. Apie „vidinį žmogų“ jis rašo ne tam, kad skatintų žmones pabėgti nuo realybės į vidinį asmeninės patirties pasaulį, ir ne tam, kad nuo išorinio pagedimo žmonės gelbėtųsi nedidelėse uždarose religinėse bendruomenėse, kurios puoselėja krikščioniškąjį dvasingumą nepaisydamos pagrindinių institucionalinės religijos srovių ar laikydamosi nuošaliai nuo jų. Nors ir sunkoka įžvelgti tikslią ir detalią Erazmo koncepciją, kaip turėtų atrodyti krikščioniškoji visuomenė, gyvenanti pagal Kristaus etiką, kokia tuomet būtų politika, valdymo būdas, ekonomika, vis dėlto nėra abejonių, kad jis tikėjo, jog tokia visuomenė yra galima

(nors jo *Pagiriamasis žodis kvailybei* piešia veikiau slogų tuometinės dvasios ir papročių būklės vaizdą) ir kad jai atsirasti nereikia jokių ypatingų institucinių ar doktrininių reformų.

Galbūt raktas į jo intencijos supratimą būtų žodis „tolerancija" (nors jis pats jo nevartoja) daugmaž ta prasme, kurią galima išgauti iš kai kurių Naujojo Testamento fragmentų. Užuot kreipus politines pastangas kitatikiams atversti ar spirti blogus, kad taptų gerais, geriau pasistengti prasibrauti prie jų esmės. Tik tokiu būdu – mylint vidinį žmonių pasaulį, taigi tai, kas liudija jų žmogiškumą ir kas yra natūralus krikščioniškosios meilės objektas – galime patvirtinti nuostatą, kurią skelbia Naujasis Testamentas.

> Tegu [krikščionis], – rašė Erazmas, – myli dievotus Kristuje, bedievius – atsižvelgdamas į Kristų, kuris mus, dar priešiškus jam, pirmas taip stipriai pamilo, kad visiškai atsidėjo mūsų išganymui. Tegu vienus apgaubia meile už tai, kad jie geri, kitus dėl to, kad juos padarytų gerais. Jam nevalia neapkęsti jokio žmogaus, bent jau ne labiau nei doras gydytojas neapkenčia ligonio; galima būti tik nuodėmių priešu. Juo sunkesnė liga, juo didesnį rūpestingumą atvers tyra meilė. <...> Tegu keikia svetimautoją, ne žmogų; tegu niekina šventvagį, ne žmogų; tegu žudo turką, ne žmogų. Turi pasistengti, kad žūtų bedievis, kuris pats save pavertė bedieviu, bet kad išsigelbėtų žmogus, kurį sukūrė Dievas[31].

Ar Erazmas postuluoja čia, kad meile pagrįsta krikščioniškoji moralė turi tapti pamatine jėga, remiančia visuomeninio gyvenimo harmoniją, svarbesne už teisę, valdžią, papročius ar institucijas? Griežtai teigiamas atsakymas į šitaip suformuluotą klausimą būtų neteisingas, nors reikia pripažinti, jog toks mąstymo būdas, kokiam atstovauja Erazmas, krypsta būtent tokia linkme. Palyginti su atitinkamais Naujojo Testamento fragmentais – kur pabrėžiama

proto, teisės ar valdžios svarba – jo pastabos apie meilės galią turi didžiulę politinio sentimentalizmo dozę. Kai Erazmas mėgina nutolti nuo šio paprasto teiginio ir atsižvelgti į politinio racionalizmo reikalavimus, jis priverstas šiek tiek modifikuoti savo poziciją. Praktiškesnė jo sumanymo versija skelbia, kad dvasininkai, taigi tie, kurie yra „arčiausiai Kristaus", privalo emanuoti meile ir perteikti jos dvasią kitiems, būtent valdovams ir prastuomenei[32], kurie – tai neišvengiama – turi susidurti su „niekšiškiausiu žemiškuoju purvu ir... šio pasaulio reikalais"[33]. Erazmas tad aiškiai suvokė valdžios funkcionavimo taisykles ir neketino jų visiškai pasmerkti ar pakeisti kitomis; ir vis dėlto manė, jog dvasininkai gali čia daug nuveikti, nors nebūtinai atvirai konfliktuodami su valdžia vardan evangelinių vertybių; veikiau, jo manymu, derėtų elgtis atsargiai, neatitraukiant valdovų nuo jų pareigų ir jų neerzinant[34]. Apie liaudį jis manė, kad ji irgi priklauso Kristaus kūnui, – juk kūno dalys yra ne vien akys, bet ir „sarmatos", – ir dėl jos menkumo reikia į ją „žiūrėti nuolaidžiai, tačiau taip, kad visada, jei tik įmanoma, kreipti [jos] siekius į tas dalis, kurios Kristui yra vertingesnės"[35].

Nesunku įžvelgti tam tikrą teorinės ir praktinės Erazmo sumanymo dalių skirtumą; tai yra skirtumas tarp bendrųjų maksimalistinių moralinių deklaracijų, kai Erazmas liepia „apgaubti meile" svetimautoją, šventvagį bei turką, ir kiek tonuotų politinių teiginių, kai jis rekomenduoja atsargią, sumanią įtaką valdovams ir prastuomenei. Todėl papildžius Erazmo moralistiką tam tikrais praktiniais elementais, būtina kiek pakoreguoti pačią tolerancijos prasmę: nuo stipraus ryšio su kitu „vidiniu žmogumi" prie santykių su kitais švelnumo, paremto tam tikra praktinės inteligencijos doze[36].

Meilė prieš netoleranciją: argumentas *ad hominem*

Locke'o – filosofo, puikiausiai suvokusio etikos ir institucijos santykių sudėtingumą bei blaivaus politinio racionalizmo šalininko – atveju, aišku, nėra nė kalbos apie tokį požiūrį į politines krikščioniškosios meilės konsekvencijas. Nors reikėtų pabrėžti, kad jis stojo į *Low Church* (liberalesnės nei *High Church*) pusę, o anglikonybės orientacija, kuriai jis priklausė, buvo „latitudinarianizmas" su jam būdinga geranoriška ir taikia nuostata kitų konfesijų atžvilgiu[37], vis dėlto krikščioniškosios meilės argumentas nekėlė jam (nei Bayle'iui[38]) troškimo evangelizuoti politinį gyvenimą. Locke'as, tiesa, rašė, kad dvasininkai privalo „priminti tikintiesiems apie būtinybę laikytis taikos ir geranoriškumo visų žmonių – ir klystančių, ir tikratikių – atžvilgiu [bei] kviesti meilei, nuolankumui, tolerancijai", ir kad „daug naudos būtų bažnyčiai ir valstybei, jeigu iš sakyklų skambėtų taikos ir tolerancijos mokslas"[39], tačiau tokio pobūdžio teiginiais visiškai neįteiginėjo ko nors panašaus į Erazmo įsitikinimą dėl tramdančios bei taurinančios krikščionių, ypač dvasininkų, įtakos politiniam valdovų ar liaudies elgesiui. Erazmui tai buvo tiesiog vienintelis būdas krikščioniškąją etiką įdiegti į politinį gyvenimą, o štai Locke'as politinio gyvenimo organizacijos problemą išsprendė kitaip, nepriklausomai nuo religijos (tai suformuluota *Antrajame traktate apie valdžią*).

Tad jeigu Locke'o apeliavimas į krikščioniškąją meilę nekelia aiškių politinių konsekvencijų ir neskatina noro kurti krikščioniškąją bendruomenę, kokia gi šio argumento funkcija ginče apie

toleranciją? Manding pirmiausia tai yra argumentas *ad hominem*: jis atskleidžia prieštaravimą, kylantį tarp antitolerancionistų praktikos ir jų religinio tikėjimo principų, tarp brutalumo traktuojant kitatikius ir tikrosios krikščioniškosios religijos bei moralės dvasios, kuri meilę paverčia pagrindiniu elgesio principu. O jeigu taip, nebesvarbus priekaištas, jog Locke'as, Bayle'is ir kiti meilei neskyrė deramos vietos savo sistemose. Argumentų *ad hominem* panaudojimas šiame kontekste neimplikuoja, kad tie, kurie juos iškelia, patys turi būti politinio evangeliškumo šalininkai, kad jie maksimalistinę meilės etiką privalo suderinti su politinio pragmatizmo blaivumu, nei kad toks evangeliškumas turi būti bet kokios tolerancijos koncepcijos pagrindas. Visą aiškinimosi naštą jie gali užkrauti kitai pusei: tai konvertistai (taip Bayle'is vadino tuos, kurie prievarta piršo kitiems savo religiją) privalo atsakyti į klausimą, kodėl kyla toks ryškus prieštaravimas tarp krikščioniškosios religijos idealų ir jų veiklos. Net jeigu tolerancijos šalininkai patys pripažintų evangelinės meilės principą nerealiu ir nepraktišku, net jeigu jie ieškotų savo koncepcijos pagrindo už krikščionybės ar tiesiog už bet kokios religijos ribų, vis vien konvertistai eventualiai gali būti rimtai apkaltinti savo religijos tiesų išdavyste.

Meilės sąvokos panaudojimas argumentui *ad hominem* buvo nepaprastai efektyvus net nepriklausomai nuo to, kokią gudrią interpretaciją suteiktume šv. Luko evangelijos formulei *compelle intrare*, norėdami pateisinti energingus veiksmus kitatikių atžvilgiu. Juk nelengva atsakyti, pavyzdžiui, į tokius Locke'o žodžius:

> Evangelija kaskart liudija, kad tikrieji Kristaus mokiniai turi laukti ir kęsti persekiojimus, tačiau niekaip negaliu prisiminti, kad būčiau kur nors Naujajame Testamente skaitęs, jog tikroji Kristaus bažnyčia

turi persekioti ar engti kito tikėjimo šalininkus arba smurtu, geležimi ir ugnimi versti juos priimti savo tikėjimą ar dogmas[40].

Kartais šis argumentas sustiprinamas dar labiau, kai krikščionims primenama, jog ir jie buvo kadaise persekiojimų aukos. Tokios argumentacijos pėdsakus aptinkame anksčiau cituotame Erazmo *Pagiriamojo žodžio kvailybei* fragmente, primenančiame tiems, kurie Kristų „gina geležimi", jog „Kristaus Bažnyčia buvo įsteigta kraujo auka, krauju sutvirtinta, krauju išplėsta". Bayle'is irgi vartojo ją *Filosofiniame komentare*, tam paskyręs visą skyrių. Jeigu Romos pareigūnai būtų žinoję *compelle intrare* principą ir tikslią jo prasmę, jie galėjo, atkuria jų mąstymą Bayle'is, šitaip pasakyti persekiojimais besiguodžiantiems pirmiesiems krikščionims:

> Kodėl aimanuojate, ponai? Traktuojame jus taip, kaip jūs traktuotumėte mus, būdami mūsų vietoje. Turite tad pareikšti pagarbą mūsų apdairumui ir kaltinti metą, kuriuo jums teko gyventi, o ne mus. Metas jums yra nenaudingas, nes mes esame stiprioji pusė. Sveikas protas reikalauja, kad neprarastume progos, kurią mums davė likimas, ir sutraiškytume sektą, kuri yra priešiška ne tik mūsų šventovėms ir mūsų dievams, bet ir mūsų gyvenimui bei sąžinei. Jūsų Dievas įsakė jums versti visus, kad eitų paskui jį. Ką tad padarytumėte, jeigu valdžia atsidurtų jūsų rankose? Pasmerktumėte myriop visus, kurie negalėtų prieš savo sąžinę garbinti jūsų nukryžiuotojo Dievo?[41]"

Bayle'is primena krikščionims „inkviziciją, šv. Dominyko kryžiaus žygius, kankinius ant laužo karalienės Marijos laikais, žudynes Kabriere, Merindole ir Piemonto slėniuose, kankinimus valdant Pranciškui I ir Henrikui II, skerdynes šv. Baltramiejaus naktį"[42]. Bayle'is taip pat primena, plėtodamas argumento *ad hominem* schemą,

jog krikščionys visada smerkė islamą už netikinčiųjų persekiojimą, taigi turėtų vengti viso, kas leistų juos apkaltinti tuo pačiu[43].

Nesunku pastebėti, kad argumente *ad hominem* slypi gilesnė prasmė. Juk svarbu ne tik tai, kad kyla moraliai skaudus prieštaravimas tarp krikščioniškosios meilės etikos ir inkvizicinės praktikos. Kitatikiai, kaip teigiama, buvo taip brutaliai verčiami priimti svetimą religiją, kad galima, matyt, kalbėti apie šį tą daugiau nei prieštaravimas skelbiamiems krikščioniškiems principams. Tolerancijos šalininkai vartojo tokius apibrėžimus kaip „kančia", „skausmo sukėlimas", „kankinimai" ar „skerdynės" anaiptol ne retoriniais tikslais, bet ir neturėdami galvoj vien kraštutinių plataus netolerancijos reiškinio apraiškų. Prievarta, kuriai apibūdinti buvo pavartota netolerancijos sąvoka, susijusi būtent su tokio pobūdžio faktais ir tik su jais. Šiuolaikinis prievartos – vadinamosios struktūrinės prievartos, figūruojančios mąstymo būde, kalboje, kultūroje, veiklos logikoje ir pan., taigi gana tolimos nuo kankinimo bei kraujo praliejimo – supratimas netaikytinas Locke'o, Bayle'io, Voltaire'o ir kitų anos epochos autorių tolerancijos koncepcijai. (Tam tikra išimtis čia galėtų būti Erazmas, tačiau ir jis neteigė, kad scholastika yra prievarta, bet kad, tiksliau neapibrėžta, ji gali ją sukelti.) Tad netolerantiškų nuostatų bei veiksmų aprašymas visada buvo itin tikslus. Locke'as apie netolerantiškus žmones rašė, kad jie, „prisidengdami religija, kankina, žaloja, plėšia, žudo kitus"[44]. Voltaire'as aprašinėjo Airijos katalikų veiksmus – jie

> aukoja Dievui piliečius protestantus, laidoja juo gyvus, karia motinas kartuvėse, pririša dukras joms ant kaklo ir žiūri, kaip jos atiduoda dvasią, perpjauna pilvus nėščioms moterims, ištraukia pusiau suformuotus vaikus ir atiduoda suėsti šernams ir šunims, įdeda

durklus į surištų kalinių rankas ir nukreipia jas į žmonų, tėvų, motinų, dukterų krūtines, manydami, kad padaro juos nusikaltėliais, motinų ir vaikų žudikais, kad naikindami visus visitelius šitaip pasmerkia juos amžinai kančiai[45].

Net jeigu šie atvejai nebuvo tipiški arba iš tikrųjų buvo ne tokie drastiški, kaip parodė Voltaire'as, pati moralinė idėja juk yra aiški. Prievarta – kankinimai, persekiojimai, skerdynės ir žudynės – vienareikšmiškai yra nederamas dalykas, ją galima pasmerkti įvairių religijų, įvairių nereliginių etikų požiūriu, subjektyviai ir objektyviai, todėl čia įmanoma gana plati santarvė. Ją turi pasmerkti ir krikščionys, remdamiesi Evangelijos priesakais, ir prigimtinės teisės šalininkai, kuriems prievarta tiesiog prieštarauja proto reikalavimams, taip pat daugelis (kaip matėme ankstesniuose skyriuose) naujojo racionalaus autoritarizmo skelbėjų; tradicionalistai, apeliuojantys į gyvuojančius papročius, ir utilitarizmo šalininkai, apeliuojantys į asmeninį naudingumo jausmą. Religinių zelotų prievarta – ir tai yra tezė, kuriai, prisiminkime, pritarė kone visi – prieštarauja politikos reikalavimams ir elementariems moralės principams. Bayle'is rašė, kad formulė *compelle intrare* „prieštarauja akivaizdžiausioms natūralios šviesos idėjoms"[46].

Pritarus, kad kankinimai ir skerdynės yra moraliai neleistini, nebūtina, aišku, reikalauti pritarimo sprendžiant kokias nors konkretesnes etines ar politines problemas; tačiau šitaip galima siekti visuotinio, kad ir ne itin aiškaus, įsitikinimo, jog politinių papročių evoliucija turėtų vykti didesnio pakantumo link. Kitaip tariant, nuo apeliavimo į krikščioniškąją meilę, kai netolerancija smerkiama kaip brutali prievarta, reikėtų pereiti prie taikos sąvokos, kaip kolektyvinio gyvenimo pagrindo. Iš tikrųjų galima pastebėti,

kad Locke'o darbuose taikos sąvoka (kuri jam buvo pagrindinis geros valstybės kriterijus) neretai figūruoja šalia krikščioniškojo meilės principo. *Laiške apie toleranciją* jis rašė, kad religinės grupės, įgijusios įtakos politinėje valdžioje, ima „tučtuojau prievartauti taiką ir krikščioniškąją meilę" (*pax et charitas Christiana*)[47], o be jų, kaip reikia suprasti, politinis gyvenimas neįmanomas.

Tačiau, nors ir tiesa, kad krikščioniškoji meilė ne tik neprieštarauja politinei taikai, bet ir gali ją gerokai paremti, čia kyla vis dėlto tam tikrų abejonių. Pirma būtų tokia: savo taikos koncepcijos Locke'as anaiptol negrindė meilės idėja. Jeigu ieškotume kokių nors teologinių jos pagrindų, tai būtų veikiau, kaip parodėme ankstesniame skyriuje, voliuntaristinė dieviškosios teisės koncepcija. Prisiminkime, kad *Antrajame traktate apie valdžią* Locke'as įrodinėjo, jog esame Viešpaties nuosavybė ir neturime teisės prievartauti nei savęs, nei kitų. Kita abejonė kyla todėl, kad realizuojant politinę taiką meilė vaidino antraeilį vaidmenį, kitaip sakant, geriau ir efektyviau ją realizuodavo politiniai sprendimai. „Dievas, be abejo, tam sušaukė valdžią, kad ji slopintų žmonių smurtą ir šališkumą", – rašė Locke'as *Antrajame traktate*[48]. Abi šios abejonės neturi, aišku, lemiamos reikšmės, nes nepaneigia pagrindinio teiginio, kad kovoje su gyvenimo brutalumu krikščioniškosios meilės idėja suvaidino tam tikrą vaidmenį ir kad tolerancijos šalininkai šį vaidmenį puikiai suvokė.

Voltaire'as ir nauja tolerancijos samprata

Šiame lygmenyje argumentaciją būtų galima nutraukti, tačiau tokiu atveju, kaip nesunku pastebėti, tolerancijos sąvoka visų pirma turėtų negatyvią prasmę, taigi būtų apibrėžiama kaip netolerancijos, t. y. brutalios prievartos nebuvimas. Tai tolerancijos principui suteiktų minimalistinę prasmę, kurią galima suformuluoti priesaku: „likviduokime vien brutalią prievartą kaip religijos plėtimo instrumentą, o tuomet politinės santarvės problema galės būti išspręsta atsižvelgiant į valstybės interesus, etikos principus, įsigalėjusius papročius, filosofijos postulatus ir t. t." Jeigu pačiai tolerancijai norėtume suteikti kokį nenegatyvų turinį, jis būtų tik labai bendro pobūdžio: ji apimtų visas elgesio formas, visas papročių, idėjų, institucionalinių darinių rūšis, kurios leidžia sulaikyti religijos primetimą šitaip sukeliant skausmą ir kančias užsispyrėliams.

Juo brutalesni buvo religiniai persekiojimai, juo labiau buvo akcentuojama negatyvi tolerancijos samprata. Juo drastiškesnius pavyzdžius pateikdavo Locke'as, Bayle'is ar Voltaire'as, juo labiau atrodė, kad tolerancija yra veikiau ne ko nors darymas, bet susilaikymas nuo ko nors, o būtent – susilaikymas nuo tos brutalios prievartos. Toks minimalizmas atrodė esąs natūraliausia nuostata, nes apeliavo į moralinį akivaizdumą ir pragmatiškumo jausmą. Apribojus reikalavimus tik brutalios prievartos nevartojimu, visokie vienų grupių kompromisai kitų atžvilgiu atrodė potencialiai įmanomiausi ir, bent jau susidarydavo toks įspūdis, nereikalaujantys jokių doktrinalinių išsižadėjimų. Jeigu negatyvi tolerancija ir piršo

kokią nuostatą, tai galėjo būti nebent siekimas įvaldyti praktinius gyvenimo su kitų religijų atstovais įgūdžius. Kaip jų skirtumai turėjo būti sušvelninti, – ne politinių institucijų lygmenyje, o tiesiogiai bendraujant, – nebuvo bandoma nulemti. Nereikalauta net religijų lygiateisiškumo, religinio pranašumo atmetimo; religinei daugumai nebuvo liepiama atsisakyti savo privilegijuotos padėties. Voltaire'as, pavyzdžiui, nesmerkė tokio fakto, kad religinių mažumų atstovai negalį užimti svarbių valstybinių postų.

> Nemanau, – rašė jis, – kad visi tie, kurie neišpažįsta valdovo religijos, turi lygiai taip pat gauti pareigas ir pagarbą, kaip vyraujančios religijos šalininkai. Anglijoje katalikai, laikomi pretendento į sostą šalininkais, negali patekti į įstaigas, moka net dvigubą mokestį, užtat naudojasi visomis kitomis piliečių teisėmis[49].

Kitatikių galimybė užimti bet kokias pareigas būtų, žinoma, Voltaire'o pripažinta pagyrimo vertos tolerancijos apraiška; ir vis dėlto tokių galimybių apribojimas, jei tik tai nesusiję su kalėjimu, kankinimais ar kraujo praliejimu, jo nebuvo kvalifikuojamas kaip netolerancijos forma.

Negatyvi tolerancija – svarbus ir platus septyniolikto ir aštuoniolikto amžiaus teoretikų darbų motyvas, daug svarbesnis ir platesnis nei vėlesnių autorių. Drįsčiau apibendrinti, jog sąvokos evoliucija vyko nuosekliai apribojant negatyvų supratimą ir plečiant pozityvų[50]. Šį procesą galima aiškinti įvairiais veiksniais, tačiau ypatingas vaidmuo teko negatyvios tolerancijos principo įgyvendinimui. Laužų ir kankinimų erai grimztant į praeitį pirminis minimalizmas neteko reikšmės. Maža to (neįmanoma nepastebėti, nutolimas nuo politinio brutalumo skatino įdėmiau įsižiūrėti į pozityvią prasmę, juk, kaip buvo konstatuota, negatyvioji koncepcija davė aiškią

formuluotę to, kas yra netolerancija, tačiau nelabai aišku buvo, kas yra tolerancija. Tradiciškai suprantamai netolerancijai tampant istorija, tolerancijos sąvoka tapo ne itin suprantama ir net, atrodė, bus liautasi ją vartojus.

Šią problemą gerai iliustruoja Voltaire'o *Traktatas apie toleranciją* – veikalas, nepatobulinęs titulinės sąvokos refleksijos, o veikiau užfiksavęs sąmonės būklę. Knygos fonas yra gerai žinomas: ji turėjo apginti Jeaną Calasą, prancūzų protestantą, neteisingai pasmerktą mirti už sūnaus kataliko nužudymą[51]. Šis išeities taškas jau savaime rodo naujos situacijos dviprasmybę ir dalyko neaiškumą. Paprasčiausia ir įtikinamiausia būtų pasakyti, kad Calaso byla atsidūrė to brutalaus zelotizmo aplinkoje, su kuriuo jau daugiau nei šimtmetį buvo stengiamasi kovoti. Už neteisingo nuosprendžio slypėjo religinis fanatizmas, kuris pripažino Calasą kaltą todėl, kad jis buvo protestantas, o auka buvo katalikas, bet ne todėl, kad buvo suklysta vertinant argumentus. Visoje byloje rūpėjo ne teismas, nors ir defektyviai veikiantis, bet religinis kerštas.

Tiesa, yra argumentų, ir nemenkų, tokios proceso ir nuosprendžio interpretacijos naudai, tačiau jie neišryškina problemos esmės. Galima intuityviai nujausti, kad Calaso byla ne visai atitinka tą reiškinių tipą, kuris paskatino Locke'o ir Bayle'io refleksijas apie toleranciją. Jie protestavo prieš religijos primetimą prievarta. Voltaire'as pateikia pavyzdį, kuriame nėra nė kalbos apie religijos primetimą. Kalbama veikiau apie teisingumo sistemos funkcionavimą, tiksliau – apie šios sistemos panaudojimą religiniam kerštui. Nors tai yra moraliai bjaurus dalykas, bet juk kitokio pobūdžio. Teisingumo sistemos funkcionavimas yra gana konkretus ir religiškai neutralus dalykas, juo labiau kai kalbama apie tokius

nusikaltimus kaip žmogžudystė ar vagystė, ir dažniausiai turi būti tvarkomas reformomis, nedaug bendro turinčiomis su tolerancija. Kitaip tariant, puikiausiai galima įsivaizduoti teismo procedūros, pasmerkusios Calasą mirti, kritiką, griežtesnę nei Voltaire'o ir taikliau nukreiptą, neapeliuojančią į tolerancijos sąvoką. Pagaliau galima argumentuoti, kad dėl Calaso mirties kalta ne prancūzų katalikų netolerancija, bet blogi teisėjai, bloga teisinė sistema ir blogos procedūros; o blogis yra tas, kad jie pasidavė visuomenės nuotaikoms. Su teismų nepriklausomybės nuo nuotaikų problema visuomenės susidurdavo nuo pat savo egzistavimo pradžios ir retai taikydavo čia ne itin tikslų „netolerancijos" raktą; juk teismo užduotis yra kovoti su grėsmėmis teisingumui nepriklausomai nuo to, ar visuomenė yra „tolerantiška", ar „netolerantiška".

Nors galima turėti tam tikrų abejonių, ar „netolerancijos" kategorija labai tinka Calaso bylai, tačiau atrodo neabejotina, kad „tolerancijos" kategorija Voltaire'ui praranda kokią nors aiškesnę prasmę. Veikiau joje sutelpa viskas, kas leidžia žmonėms daugmaž taikiai koegzistuoti. Čia būtų papročiai, idėjos ir principai: altruizmas, teisėtumas, taktiškumas, kilniadvasiškumas, protingumas, teisingumas. Taigi tolerancijos šaltinis būtų ir institucionaliniai sprendimai, ir žmonių polėkiai, ir abstraktūs teiginiai, ir visuomeniniai papročiai. Voltaire'as smarkiai išplečia šią sąvoką ir tarp tolerancijos mechanizmų nurodo net kai kuriuos žmogaus prigimties instinktus, tokius kaip savo poreikio jausmas ir savisaugos instinktas. Kartais jis linkęs prie šių mechanizmų pridurti tam tikras žmonių ydas, kurios taip pat gali būti visuomeniškai naudingos. Pavyzdžiui, veidmainystę, ir tai itin svarbu, nes ši yda buvo tradiciškai smerkiama, o ankstesnieji tolerancijos šalininkai, tarkim, Bayle'is, pasipiktinę

teigė, kad ji kyla iš netolerancijos. Voltaire'ui vis dėlto tam tikras veidmainystės elementas turi gyvenimą palengvinančio sveiko proto atspalvį ir yra doktrinieriškumo atsisakymo ženklas, kaip jo pateikiamame anekdote apie dominikoną ir jėzuitą. Vienuolių ginčas buvo toks smarkus, kad pagaliau

> jie ėmė tąsytis už plaukų. Valdovas, informuotas apie šį viešą konfliktą, pasodino abudu į kalėjimą. Vienas valdininkas paklausė teisėjo: „Kiek laiko jo ekscelencija nori laikyti juos kalėjime?" „Kol susitaikys", – atsakė teisėjas. „O! – tarė valdininkas, – vadinasi, sėdės visą gyvenimą". „Na, gal, – tarė teisėjas, – tol, kol atleis vienas kitam". Tada valdininkas: „Neatleis niekados, aš juos pažįstu". „Tuomet, – atkirto teisėjas, – gal tol, kol sukurs regimybę, kad vienas kitam atleido"[52].

Tolerancija prieš krikščionybę

Be lig šiol minėtų aspektų, Voltaire'o veikale yra dar vienas refleksijos lygmuo, rodantis kitą tolerancijos aspektą ir kitą argumento, apeliuojančio į etiką, meilę ir nuolaidumą, panaudojimą. Voltaire'o argumentas *ad hominem* ne tik nurodė vidinį konvertistų pozicijos prieštaringumą, ne tik apeliavo į natūralaus religinės prievartos nemoralumo jausmą, bet ir galėjo įgyti antikrikščioniškojo argumento formą[53]. Šis Voltaire'o antikrikščioniškumas, gerai žinomas iš kitų jo veikalų, *Traktate apie toleranciją* ne itin pastebimas teksto retorikoje (nėra čia, pavyzdžiui, tokių agresyvių fragmentų kaip ci-

tuoti pirmame skyriuje), tačiau aiškus bendrame kontekste. Jis nesitenkino nurodęs esminį doktrinos ir praktikos bei nuolat vykdomų priverstinių konversijų ir natūralaus gėrio jausmo prieštaravimą; jo pasisakymų tonas, teksto stilistika ir pats turinys liudija stiprų priešiškumą krikščionybei, o ypač – katalikybei. Pagrindinė mintis, kurią jis stengiasi įrodyti *Traktate*, yra ta, jog krikščionybė yra esminė, o gal ir vienintelė netolerancijos nuodėmės kaltininkė, ir ji visada buvo brutalumo ir prievartos religija.

> Tai mes, krikščionys, mes buvome persekiotojai, budeliai, žudikai. Ir kieno? Mūsų brolių! Tai mes sugriovėme šimtą miestų laikydami rankose krucifiksą ar Šventąjį Raštą, tai mes nesiliovėme lieję kraują ar deginę laužus nuo Konstantino valdymo laikų iki pat kadaise Sevenuose gyvenusių žmogėdrų siautėjimų[54].

Tokio samprotavimo logika yra paprasta, o jo pamatą sudaro visiško pritarimo deklaracija ne tik meilės etikai, bet ir ypatingam krikščionybės vaidmeniui ją įvedant. Įvesdama ją, krikščionybė prisiėmė didžiulę atsakomybę, o ją laužydama, nusižengė dar labiau nei kitos religijos, kurios tokios žinios nesuvokė ar bent jos neartikuliavo. Voltaire'as, kaip matyti, taiko čia samprotavimo formą, kurios pėdsakų būtų galima aptikti pas kai kurios Reformacijos periodo autorius, gynusius krikščionybę, kad ir kokia ji būtų; šiems autoriams meilės etika liepia visada užsikrauti kaltę sau pačiam – savo silpnybėms, institucijoms ar bendratikiams. Skirtumas vis dėlto yra toks, kad, pavyzdžiui, Erazmas mėgina ginti tikrąją moralinę religijos substanciją bei tikrąjį ir nuoširdų pamaldumą kartu itin griežtai smerkdamas visas institucijų ir papročių ligas, o Voltaire'as ketina krikščioniškąją meilės etiką perkurti į nekrikščioniškąją (arba, šiandieniniu žargonu – „postkrikščioniškąją“) tolerancijos etiką.

Kaltinimas, kurį formuluoja Voltaire'as, yra sąmoningai ir nuosekliai apibendrintas. Dėl netolerancijos jis kaltina krikščionybę kaip visumą, o ne kokį nors jos fragmentą ar srovę (nors progai pasitaikius tam tikras marginalines sroves iš šio kaltinimo pašalina, pavyzdžiui, kvakerius). Netolerancijos dvasia priskiriama religinei praktikai, bet ir doktrinai; valdovams, bet ir visuomenėms; konvertistams, kurie ugnimi bei kardu primesdavo kitiems savo religiją, bet tokiu pat mastu ir krikščionims kankiniams, kurie žuvo atmesdami jiems svetimas valstybines religijas. Būdinga, jog, išplėsdamas savo kaltinimą į kaskart naujus krikščionybės aspektus, jis stengiasi kartu parodyti, kad kitos religijos, civilizacijos ir imperijos – net tos, kurios tradiciškai europiečių laikomos žiauriausiomis – yra ne tik tolerantiškesnės už krikščionybę, bet yra tiesiog tolerancijos židinys. Štai tik kai kurie pozityvūs pavyzdžiai, kuriuos pateikia Voltaire'as krikščionims sugėdinti: Turkijos valstybė („sultonas taikiai valdo dvidešimt įvairių religijų tautų", o „turkų kronikos neskelbia jokių žinučių apie kokį nors maištą, sukeltą kokios nors šių religijų"); Indija, Persija ir Turkestanas („pamatysite ten tokią pat toleranciją ir tokią pat ramybę"); Rusija (Petras Didysis rėmė visokius papročius savo plačioje imperijoje. Dėl to suklestėjo prekyba ir žemės ūkis. O ir valstybės teritorija niekad dėl to nenukentėjo")[55]; Kinija („Kinijos valdovai per visą mums žinomą laikotarpį, taigi daugiau nei keturis tūkstančius metų, visada laikėsi įsakymų, panašių į nojiškuosius – paprasta pagarba vieninteliam Dievui, bet toleruoja kartu Fo prietarus ir daugybę bonzų, kurie būtų pavojingi, jeigu tribunolų išmintis nuolat rankose nelaikytų jų vadžių"); Japonija („japonai buvo iš visų žmonių tolerantiškiausi", kol į jų kraštą atvyko jėzuitai)[56]; senovės graikai (Sokratas „buvo vie-nintelis, kuriam už jo pažiūras graikai liepė mirti")[57].

Voltaire'as gynė ir senovės romėnų, net Romos imperijos tolerantiškumą. Primindamas gana paplitusį požiūrį, jog romėnai visaip persekiojo krikščionis, jis teigia: „Man atrodo, kad šis reikalas yra akivaizdžiai pramanytas"[58]. Ir aiškina, apeliuodamas į *Apaštalų darbus*, kad už krikščionių persekiojimus atsakingi buvo žydai.

> Taip skelbia pati Šventoji Dvasia, – rašo jis, – romėnai nebuvo persekiotojai, jie buvo teisuoliai. Ne romėnai sukilo prieš šventąjį Paulių, o žydai. Šventasis Jokūbas, Jėzaus brolis, buvo užmėtytas akmenimis žydui sadukėjui, o ne romėnui paliepus. Patys žydai užmėtė akmenimis šventąjį Steponą, o šventasis Paulius, saugojęs budelių apsiaustus, aišku, neatstovavo Romos piliečiams. Pirmieji krikščionys tikrai neturėjo jokių konfliktų su romėnais, jų priešai buvo tik žydai, nuo kurių jie ėmė skirtis. Žinome, kokios nepermaldaujamos sektantų neapykantos nusipelno tie, kurie palieka jų sektą[59].

Romėnų tolerantiškumo gynimą Voltaire'as baigia tokiais žodžiais: „Kad ir kaip norėtume pasiduoti iliuzijoms, neįmanoma netolerancijai priskirti tų smūgių, kuriuos už Neroną gavo keli nelaimingi pusiau žydai ir pusiau krikščionys"[60].

Tačiau klystume iš cituotų pasisakymų darydami išvadą, kad judaizmui ir žydų tautai Voltaire'as priskiria tokį pat amžinų tolerancijos priešų vaidmenį kaip krikščionims. Veikiau, būdamas aiškiai priešiškas žydams, jis vis dėlto stengiasi įrodyti, kad jie gana dažnai elgėsi tolerantiškai. „Visoje šios tautos istorijoje, – rašė jis, – nerandame nė vieno kilnumo, didžiadvasiškumo, labdaringumo bruožo, tačiau tarp ilgiausios ir bjauriausios barbarybės debesų suspindi visuotinės tolerancijos spinduliai"[61].

Voltaire'o antikrikščioniškumas, pakartokime, vis dėlto nereiškia, kad jis atmeta krikščioniškąjį meilės principą ir viską, su

kuo jis yra susijęs. Šį principą jis gynė nuolat ir net, kaip pats teigė, priešgyniaudamas pačiai krikščionybei. Juk krikščionybė skelbė tikėjimą „gailestinguoju Dievu... kurio visas įstatymas rėmėsi žodžiais „mylėkite Dievą ir savo artimą“, o patys krikščionys apsunkino šį gryną ir šventą įstatymą sofizmais ir nesuprantamais išvedžiojimais... kurstė nesantaiką tai dėl kokio nors naujo termino, tai dėl vienos vienintelės abėcėlės raidės... grasino amžinomis bausmėmis praleidus kelis žodžius, prasilenkus su keliomis apeigomis, kurių kitos tautos negalėjo nė žinoti“. Paklausius krikščionių, o ne krikščioniškojo meilės principo, tai Dievas „savo galia ir buvimu nesibaigiančia bausme“ turėtų skirti „išmintingam ir dorybingam Konfucijui... įstatymų kūrėjui Solonui... Pitagorui, Zaleukui, Sokratui, Platonui... dieviškiesiems Antoninam... gerajam Trajanui... Titui, žmonių padermės pažibą... Epiktetą“, o žiauriems kitas religijas išpažįstančiųjų kankintojams turėtų pasakyti paskutiniame teisme: „jūs, mano numylėtiniai... mirę su nurodytomis formulėmis lūpose, dalinkitės amžinai mano dešinėje mano karalyste bei mano laime“[62].

Ką vis dėlto reiškia Voltaire'ui meilės principas? Ankstesnės pastabos rodo, kad vieną kraštutinumą galime drąsiai atmesti. Be jokios abejonės, nerūpi jam įdiegti evangeliškąją meilę į žmonių santykius, taigi kaip nors atkurti buvusias – tikrąsias ar įsivaizduojamas – pirmųjų krikščionių bendruomenes. Pabrėžkime akivaizdų dalyką, būtent: krikščioniškoji meilė ne tik neperteikia Voltaire'o kūrybos dvasios, bet atrodo esanti vienas menkiausių motyvų, kuriuos būtų galima šiai kūrybai priskirti. Voltaire'as turi daug ir aistringų antipatijų; jis yra beatodairiškas, kandus, užgaulus ir net šventvagiškas[63]. Visa jo nuostata yra veikiau destruktyvi, jis

linkęs polemizuoti, konfliktuoti, aršiai ginčytis. *Ecrasez l'infâme*, garsus Voltaire'o šūkis, gali, aišku, turėti savo šalininkų ir nebanalių remiančių argumentų, tačiau jokiu būdu, nepaisant geriausių norų, jis nerodo krikščioniškosios meilės dvasios net laisviausia šios sąvokos prasme.

Taigi kas tuomet, pakartokime, yra toji meilė, į kurią Voltaire'as taip mielai apeliuoja? Formuluojant trumpiausiai: nors krikščioniškoji mintis meilę traktavo veikiau kaip virš- ar nepolitinę kategoriją, Voltaire'ui ji yra glaudžiai susijusi su politika. Meilės idealas yra visų jo filipikų ir poleminių kryžiaus žygių prieš *l'infâme*, visų jo ginčų ir politinių debatų fonas, suteikiantis jiems pozityvaus moralinio turinio. Tai ne principas, kurio jis laikėsi ir kurio siekė, o veikiau vienintelis etinis atskaitos taškas, kuris, pasak jo, gali egzistuoti politikoje. Kadangi meilę, todėl ir toleranciją, jis traktavo labai plačiai, daugybė yra ir apeliavimo į ją būdų. Čia iškyla tam tikra dviprasmybė, gana svarbi šiam Voltaire'o mąstymo aspektui. Viena vertus, idėja, kurią atspindi krikščioniškoji meilė, atrodo esanti vienintelė tikra ir universali moralinė kategorija, bendra visoms religijoms ir visiems žmonėms; tačiau kita vertus, šį idealą jis traktuoja taip plačiai ir laisvai, – iš dalies tai nulemta jo negatyvaus suvokimo, – kad galima susimąstyti, ar tai nuolat vis tas pat idealas. Kitaip tariant, gali kilti įtarimas užgaidumu: iš pažiūros laikomasi vieno kriterijaus, nors naudojamasi keliais. Voltaire'as pasitelkia šią moralinę idėją vertindamas valdžios veiklą ir kalbėdamas apie valdinius, kai pasipiktinęs rašo apie inkvizitorius ir su panieka – apie kankinius, kaltindamas ir bandydamas užtarti, kai rašo apie pragmatišką *modus vivendi* ir svajoja apie idealią žmonių brolybę, spręsdamas teologijos problemas ir įžengdamas į teisės sferą. Ar esant

tokiai įvairovei nuolat susiduriame su ta pačia idėja? Ar krikščionių kankinių netolerancija yra tokia pat kaip ir Torquemados netolerancija? Ar Petro Didžiojo tolerancija yra tokia pat kaip ir Filadelfijos kvakerių tolerancija?

Veltui ieškotume *Traktate* – ar jo apologetiniuose fragmentuose, ar kritiniuose – kokios nors koherentiškos ir preciziškos etinės interpretacijos ar aiškios valdžios bei politinės tvarkos koncepcijos. Veikiau yra taip, kad ši meilės idėja, kylanti iš religijos ir retorinėse deklaracijose susijusi su Evangelija bei šv. Pauliaus mintimi, bet pertvarkyta į politiškesnius tolerancijos ar nuolaidumo idealus – leidžia Voltaire'ui skelbti radikalias ir be galo arbitralias vertinamąsias nuomones. Atrodo, kad jį valdo aiškiau neapibrėžiama, bet nepaprastai stipri pamatinė etinė intuicija, kuri toleranciją paverčia sunkiai racionalizuojamu ir niekam nepavaldžiu tribunolu. Tik šitaip galima paaiškinti čia atsirandančius kaltinimus ar pagyrimus, skirtus ištisoms civilizacijoms, visuomenėms ir religijoms. Žvelgiant į reikalą iš esmės galima, aišku, pašiepti pastraipos ar skyrelio dydžio Voltaire'o išvedžiojimus, kuriuos baigia pasmerkimo nuosprendis ar pritarimas krikščionybei, judaizmui, islamui, Kinų imperijai, japonų tradicijai ir t. t.

Gal ir prasminga būtų aiškinti tokią nerimtą procedūrą vien publicistiniu rašytojo temperamentu, tačiau čia turime, ko gero, tam tikrą precedentą literatūros apie toleranciją istorijoje. Ši sąvoka visai netikėtai tampa lengva priemone simpatijai ar antipatijai pareikšti, o ir pateikti jas vertinančių apibendrinimų forma. Derėtų tad paklausti, kokios yra šio reiškinio priežastys. Kodėl šitaip suprantama tolerancija, kaip kone jokia kita idėja, suteikia galimybę taip radikaliai – apskritai ir vienareikšmiškai – vertinti?

Pastebėkime pirmiausia, kad tolerancija volteriškąja prasme pajėgi panaikinti visas į objektyvumą pretenduojančias etines nuo-

statas. Ne kartą susidaro įspūdis, kad joje susilieja dvi klaidingos krikščioniškosios meilės interpretacijos, į kurias atkreipiau dėmesį skyriaus pradžioje: meilei suteikiamas varomosios jėgos vaidmuo politikoje, bet kartu ji panardinama taip giliai, kad leidžia naudoti ryžtingas politines priemones. Pirmąją atitinką kvakerių papročių pagyrimas, antrąją – Petro Didžiojo politikos. Voltaire'as tad meilei suteikia galią sumenkinti tai, kas laikoma gėriu, ir pateisinti tai, kas laikoma blogiu. Ji tampa ypatingu nepaprasto griežtumo ir nepaprasto nuolaidumo mišiniu. Tas pat impulsas, kuris skatina taip negailestingai atsikeršyti krikščionybei, – ne tik jos inkviziciškajai versijai, bet ir dvasiai, filosofijai, elgesiui, – taip giliai ieškoti zelotų brutalumo ištakų bei įžvelgti net krikščionių kankinių netoleranciją, atsiskleidžia neregėtame didžiadvasiškume Rusijos imperijos ar Rytų despotijų atžvilgiu. Arbitralumo įspūdis čia kyla dėl to, kad galutinis nuosprendis atrodo nenuspėjamas. Neįmanoma užbėgti už akių Voltaire'o samprotavimui ir numatyti jo išvados, nes neaišku, koks elementas nulems negatyvų ar pozityvų nuosprendį: ar Sokrato mirtis sukompromituos Atėnų civilizaciją, ar pasirodys menkas dalykas; ar kokio nors Rytų valdovo griežtumas yra racionalumo, ar tironijos įrodymas. Kartais atrodo, kad stebime kažką panašaus į meninę kūrybą, kuri gali išburti tezę, jog judaizmas yra netolerantiškas, bet gali išburti ir jai priešingą tezę.

Voltaire'o tolerancijos sampratoje galima, žinoma, matyti tam tikrą krikščioniškosios etikos versiją, reikalaujančią nuolankumo ir meilės priešams. Tačiau Naujajame Testamente tokia etika buvo veikiau dvasinio pobūdžio ir susijusi su moraline individo pastanga. Voltaire'as jai suteikia politinę formą ir pasitelkia ją vertindamas valdžią, valdovus, žmonių grupes, istorinius įvykius. Juk etinis Kalno pamokslo principas „mylėkite savo priešus“ neimplikuoja

būtinybės palankiai vertinti Rusijos carus, o nuolankumo priesakas ar Erazmo nuostata pradėti pakeitimus nuo savęs nesiūlo peržiūrėti Nerono santykių su krikščionimis. Vis dėlto atrodo, kad Voltaire'o meilės principo versija yra būtent tokio pobūdžio. Ji ne itin susijusi su moraline individo pastanga, bet turi, ko gero, daug bendro su geismu politiškai pertvarkyti pasaulį. Šiuo požiūriu suvokiamas Voltaire'o *Traktatas apie toleranciją* yra troškimo pervertinti visą žmonijos istoriją apraiška, bet ne noras atskleisti tiesą siekiant pakeisti žmonių sąmonę ir mąstymo būdą. Visi teiginiai, – negatyvūs ir pozityvūs, – be savo informacinio turinio, dar turi ir instrumentinių bruožų. Jie skirti ne musulmonams ar žydams, ne Rusijos imperijos ar Japonijos gyventojams, ne žmonėms nepriklausomai nuo jų konfesijos, bet katalikams – kad pakeistų jų požiūrį.

Tolerancija ir naujoji tvarka

Koks turėtų būti tas požiūris, kuriuo Voltaire'as nori pakeisti esantįjį? Ar tikrai pavyktų – kaip sugestionuoja kai kurie cituoti fragmentai – kvalifikuoti visą šią koncepciją kaip universalistinę postkrikščioniškąją etiką, kur iš Kristaus meilės principo kilusi tolerancijos kategorija tampa pagrindiniu politiniu kriterijumi vertinant tautas, valstybes, religijas, papročius ir teorijas? Ar šiuo atveju Voltaire'o tolerancijos sąvoka pašalina visas komplikacijas politiškai vertinant santvarkas, papročius ir institucijas, kaip kai kurių

krikščioniškųjų autorių meilės sąvoka atstodavo teisę, papročius ar institucionalinę tvarką?

Atsakyti į šį klausimą nėra lengva, ir ne tik dėl to, kad *Kandido* autorius, kaip teisingai pastebi vienas jo biografų[64], skirtinguose tekstuose mėgo prisistatyti kaip skirtingų pasaulėžiūrų skelbėjas. Teigiamas atsakymas iš dalies prieštarautų tam, kas anksčiau buvo pasakyta apie negatyvios Voltaire'o tolerancijos motyvą – kad jis smerkė gyvenimo brutalumą ir rėmė visus jį švelninančius veiksnius. Šiaip jau visa Voltaire'o tolerancijos koncepcija buvo tokia, kad darė neįmanomą kokį nors esminį šios problemos sprendimą. Jai būdingas arbitralumas leidžia nesunkiai pakeisti požiūrį. Kaip Apšvietos racionalistas Voltaire'as turėjo pripažinti, kad reiškiniai turi savo esmę ar prigimtį; todėl galėjo kritikuoti krikščioniškąją religiją įsitikinęs, kad jo kaltinimai visiškai neliečia giliausios religijos esmės – meilės principo. Tačiau šis principas buvo būtent toks, kad, kaip stengiausi parodyti, neleido laikytis tvirtų ir objektyvių kriterijų. Dėl tokios maišaties galėjo išnykti, ir neretai iš tikrųjų išnykdavo, ribos tarp teorijos ir taktikos: kai kuriais atvejais sunku suprasti, ar Voltaire'ui rūpi įsitraukti į ginčą apie tai, kas yra religija apskritai, o ypač krikščionybė, ar jis siekia praktinių rezultatų, kitaip tariant, nori suformuoti krikščionių elgseną; taip pat neaišku, ar jis iš tikrųjų manė, jog Rytų religijos iš prigimties yra tolerantiškos ir norėjo išsiaiškinti šio reiškinio priežastis, ar tiesiog troško sugėdinti krikščionis ir sukelti jiems autokriticizmo protrūkį. Formuluokime tai kiek kitokiu požiūriu: dažnai sunku nustatyti, ar Voltaire'as rūpinasi vidiniu žmogumi, tai yra ieško etinio modelio, telkiančio visa tai, kas yra geriausio įvairiose pasaulio religijose, ar jis tvarko vien išorinį žmogų, gindamas tam tikrą konkrečių žmonių bei konkrečių grupių politinio bendradarbiavimo minimumą ir pa-

likdamas kiekvienam žmogui ar kiekvienai dvasinei bendrijai patiems apibrėžti vidinius dalykus.

Ši maišatis nėra atsitiktinė; ji kyla ne iš konceptualaus neapdairumo, juo labiau ne iš autoriaus temperamento. Meilę pripažinus krikščioniškosios religijos esme ir kartu susiejus ją taip glaudžiai su politiniu požiūriu į tikrovę, kaip tai buvo Voltaire'o atveju, pertvara tarp teorijos ir taktikos turi smarkiai sumažėti. Ir sunku bus nustatyti, kada autorių reikia vertinti tiesos ir melo kategorijomis, o kada – vaisingumo, jei kalbama apie tam tikrų praktinių rezultatų siekį. Ar Voltaire'ui iš tikrųjų atrodė, kad pasaulis be krikščionybės būtų geresnis, o gal, taip kandžiai rašydamas apie šią religiją, jis norėjo sukrėsti krikščioniškąją sąžinę? Ar jis manė, kad kokiai nors nekrikščioniškai religijai sėkmingiau realizavus meilės principą, mes būtinai turėtume į ją atsiversti, ar tik erzino Visuotinės Bažnyčios pareigūnų puikybę? Į jokį šių klausimų nėra paprasto ir tvirto atsakymo. Kaip ir nėra paprasto, tvirto atsakymo į šio skyrelio pradžioje iškeltą klausimą: kokiu požiūriu norėjo Voltaire'as pakeisti plačiai paplitusią netolerancijos nuostatą?

XXIII skyriuje, pavadintame *Malda į Dievą*, jis aiškina poziciją, artimą vadinamajai natūraliai religijai, kurią skelbė dauguma Apšvietos deistų, tai yra filosofinei moralinei nekultinei ir nedogmatinei religijai, priimtinai visiems žmonėms, šlovinančiai Aukščiausiąją Būtybę, visuotinę dorovę ir visuotinę brolybę. Tokia religija būtų doktrininis meilės principo vainikavimas ir koncepcinis jo garantas. Nes tik ji būtų nuosekliai universalistinė, o jos laikantis, toleranciją galima paversti visuotiniu reiškiniu. Taigi atrodytų, kad Voltaire'o tikslas buvo pašalinti apreikštąsias, prietarais besiremiančias religijas ir sukurti visuomenę, kurioje būtų privaloma deistinė tolerancijos religija. Apšvietos epochai būdingo esencializmo požiūriu, čia ga-

lima matyti ir antikrikščioniškąją, ir superkrikščioniškąją poziciją. Postuluodami natūraliąją religiją ar tikėdami ją ateinant galime sulaukti priekaišto, jog krikščionybę siekiame nustumti į periferiją ar net visai ją panaikinti. Kartu – kadangi religijos esmė yra meilės principas, o šį principą daug geriau įgyvendina natūralioji religija – remdami ją, vykdome savo tikrąją krikščioniškąją pareigą. Visa, kas vertingiausia Kristaus religijoje, išliks ir įsitvirtins, nors ji pati neteks savo reikšmės. Šitaip krikščionybė nugali liaudamasi egzistavusi, tiksliau – ištirpdama natūraliojoje religijoje.

Tačiau, kita vertus, pati tolerancijos idėja neleidžia eiti šia kryptimi pernelyg toli. Kadangi taikai visuomenėje garantuoti būtina nesikišti į kitas konfesijas, vadinasi, reikia išsaugoti visus jų elementus. Net jeigu kas nors, kaip Voltaire'as, manytų, kad kultiniai papročiai, apeigos ar dogmatika yra nesvarbūs religijos bruožai, gal net tiesiog žalingi, nes artimi prietarams, net jeigu natūralioji religija yra konceptualiai tobulesnė tolerancijos apraiška ir patikimiausias jos garantas, negalima – apeliuojant į toleranciją – reikalauti pašalinti tradicinius kultus iš visų religijų. Nekrikščioniškosios religijos irgi turi savo kultus, kurie, kaip įsitikinę jų atstovai, atlieka pamatines funkcijas ir priklauso konfesijos esmei. Todėl Voltaire'as nepostulavo visuotinio natūraliosios religijos įvedimo ir neskelbė karo visoms apeigoms ar religinėms dogmoms. Atrodo tad, ir tai suprantama, kad jo deizmas dažniausiai pasireikšdavo kalbant apie krikščionybę, o prisimindamas kitas religijas, jis mieliau rėmėsi pozicija, kurią būtų galima pavadinti religiniu pliuralizmu. Būtent krikščionybę jis norėjo pertvarkyti į natūraliąją religiją, bent jau suteikti jai tokią formą, kuri būtų artimesnė anai filosofinei moralinei formulei nei tradicinei paprotinei dogmatinei sampratai.

Abu šie komponentai yra svarbūs Voltaire'o tolerancijos koncepcijai suprasti ir abu, – tam tikru mastu, – nulems tolesnę šios sąvokos evoliuciją. Natūraliąją religiją ėmus traktuoti kaip aukščiausią moralinę pakopą, įvyko tam tikras lūžis, nes tai buvo naujojo tolerancijos supratimo pradžia. Kai krikščioniškoji meilė buvo paversta visų žmonių brolybės idealu, tolerancijos siekimas iš esmės tapo tam tikros visiems priimtinos, su priklausymu žmonių šeimai susijusios pasaulėžiūros siekimu. Naujai suprasta tolerancija jau nepriklausė nuo argumento *ad hominem* ir neturėjo negatyvaus turinio; ji tapo visiškai pozityvia sąvoka, atitinkančia postkrikščioniškosios arba, tiksliau, postreliginės bendruomenės idealą. Buvo manoma, kad šis idealas, nors ir visiems privalomas, nesuponuoja diskriminacijos, nes ne skiria žmones, bet sieja juos bendruoju žmogiškumo jausmu.

Savo ruožtu religinis pliuralizmas buvo, be abejo, negatyviosios tolerancijos interpretacijos palikimas, kilęs iš pirminės prasmės: jeigu neturime vieni kitų išžudyti, privalome kęsti vieni kitų buvimą šalia. Jo funkcija buvo tramdyti perdėtas ambicijas, susijusias su visuotinės brolybės idealu. Kol sulauksime jos triumfo, o natūralioji religija suvienys visus į vieningą žmonių šeimą, turime toleruoti kitas konfesijas, tai yra: kęsti jų buvimą šalia ir nesipriešinti jų viešajam kultui. Be to, įtikėjus natūraliosios religijos perspektyva kaip galutine religinės sąmonės raidos stadija, grynai negatyvus požiūris tapo neįmanomas. Kitos konfesijos jau buvo imtos toleruoti labiau. Tasai, kuris suprato natūraliosios religijos prasmę, buvo pajėgus jas toleruoti, nes suvokė, kad religiniai papročiai ir dogmos yra tik religijos akcidencijos ir neverta dėl jų vaidytis. Jis galėjo traktuoti kitatikius kaip moralės subjektus, nes natūraliosios religijos perspektyvoje matė, kiek daug bendro gali turėti skirtingų konfesijų žmonės, jeigu vadovaujasi meile ir žmogiškuoju gėriu. Jis galėjo būti

nuolaidus, pakantus, geranoriškas ir palankus kitoms Bažnyčioms ir bendruomenėms, nes, suvokęs religijos esmę apskritai, – galėjo teisingai įvertinti jų moralinę vertę.

Atrodo, tokia perspektyva Voltaire'ui buvo artimiausia. Nei skubus ir visuotinis natūraliosios religijos kultas, nei įprastinis religinis pliuralizmas, kilęs iš negatyviosios tolerancijos koncepcijos, jam nebuvo tinkami sprendimai. Nors anksčiau buvo linkęs ir į viena, ir į kita, – jo tekste rasime fragmentų, iliustruojančių abi šias pozicijas, – įsivyravo nuostata, kurią, jo nuomone, būtų galima pavadinti racionalistine. Tikėdamas žmogaus proto ir dvasios pažanga, jis skyrė savo mintis krikščionims, kurie suprato „natūralią" krikščionybės šerdį, taigi potencialiai, o gal aktualiai galėjo pritarti natūraliosios religijos prasmei. Atsiranda tam tikra politinio ir religinio tolerancijos aspektų analogija. Politinio religinių bendruomenių koegzistavimo atveju tolerancijos šalininkai darė prielaidą, jog visų bendruomenių narius turi sieti politinė vienybė kaip svarbiausia ir pamatinė bendrystės forma, o dėl religinių sąjungų Voltaire'as buvo linkęs manyti, kad tolerancija gali remtis religijos natūralumo intuicija, taigi tokia intuicija, kuri kiekvienoje apreikštoje religijoje įžvelgia natūralų dėmenį. Kitaip tariant, tikroji meilės bendrystė yra iš esmės, nors gal ne praktiškai, natūrali bendrystė, bet ne susitelkimas apie apreikštąją religiją.

Taigi jeigu Voltaire'as demonstruoja savotišką savųjų ir svetimųjų traktavimo asimetriją, – priešiškumas krikščionybei šalia nepaprasto nuolaidumo nekrikščioniškosioms religijoms, – tai nebūtinai turi būti religinės ksenofilijos ir religinės oikofobijos apraiška. Veikiausiai jo religijos sampratą sudarė keli aspektai: universalistiškai suprastas žmogaus gėris kaip pasaulietiška krikščioniškojo meilės principo konsenkvencija, deistinė natūralioji religija kaip dvasinio

žmonių bendrumo pagrindas, triūsas, kad krikščionys perprastų tokias gėrio ir žmonių bendrumo koncepcijas. Griežtai kritikuodamas krikščionybę, jis norėjo parodyti, kad savo papročiuose ji nesiekia tikros universalios moralės, įrodyti, kad ji neatsiskleidžia visiems žmonėms priimtiname turinyje ir galop – sukrėsti krikščioniškąją sąžinę bei padaryti ją atviresnę natūraliosios religijos reikšmėms. Panašiai kai rodė ypatingą nuolaidumą nekrikščioniškosioms religijoms, jo tikslas buvo pademonstruoti, kaip reikia taikyti universalistinius kitų konfesijų vertinimo kriterijus, kaip galima kitose religijose atpažinti visiems žmonėms bendrą moralinį turinį bei kaip tikras krikščionis privalo elgtis su tomis religijomis. Voltaire'o pozicija buvo ne vien taktikos ir teorijos mišinys. Joje susiplakė priemonės ir tikslai, universalioji nuolaidumo dorybė ir visuotinis brolybės principas, būsimosios moralinės bendrijos projektas ir aktualūs vardai, religijos atmetimas ir bandymas tam tikrą jos versiją paversti aukščiausiu moraliniu idealu.

Voltaire'o *Traktate,* kur dalyvauja visi šie elementai, jau matyti būdingas būsimųjų rašymų apie toleranciją bruožas. Šis žodis – kaip jį supranta Voltaire'as – įgyja pernelyg daug prasmės atspalvių, o pirmiausia – prisiima pernelyg daug funkcijų: apibūdinimas, psichinė dispozicija, istorijos interpretacija, religinė kategorija, moralinis kriterijus, reguliatyvi optimalios visuomeninės tvarkos idėja ir t. t. Kaip anksčiau žodis *netolerancija* reiškė visa, kas blogiausia ir brutaliausia konfesijų santykiuose, taip dabar žodis *tolerancija* ima reikšti visa, kas geriausia. Kai tik jis tapo pamatiniu universalistinės natūraliosios religijos elementu, jo pozityviajai prasmei nebebuvo jokių apribojimų. Kadangi natūralioji religija virto nauju būsimųjų žmonių santykių pamatu, tolerancijos kategorija liovėsi buvusi praeities kaltinimų motyvas ir ėmė reikšti ateities lūkesčius.

[1] *List o tolerancji, op. cit.*, p. 6.

[2] Ten pat, p. 2.

[3] Ten pat, p. 3.

[4] *Philosophical Commentary, op. cit.*, p. 40–42.

[5] Matyti dalinis, bet esminis šios šv. Pauliaus judaizmo kritikos panašumas į moraliai patogios ritualais besiremiančios religijos kritiką, kurią pateikė Platonas antroje *Valstybės* knygoje (365d–366a).

[6] Emil Brunner. *Dogmatics*, Vol. III: *The Christian Doctrine of the Church, Faith and the Consummation.* – The Westminster Press, Philadelphia, 1962, p. 313.

[7] Apie *eroso* ir krikščioniškosios *agape* skirtumą žr.: Karl Barth. *Church Dogmatics. A Selection. – Harper and Row*, New York, 1962, p. 173–193; originalus leidimas: *Kirchliche Dogmatik*, t. IV, 2.

[8] Rudolf Bultmann. *Theology of the New Testament*, t. II. – *Seribner's*, New York, 1955, p. 222–223.

[9] Mark Goldie. *The Theory of Religious Intolerance in Restoration England* // O. P. Grell, J. I. Israel, N. Tyacke (red.). *From Persecution to Toleration*; *The Glorious Revolution and Religion in England. – Clarendon*, Oxford, 1991, p. 334–335.

[10] *Laiškas 173* (Donatui) // George W. Forell (red.). *Christian Social Teachings.* – Augsburg Publishing House, Minneapolis, 1971, p. 80–83.

[11] Goldie, *op. cit.*, p. 340–341.

[12] Parker, *op. cit.*, p. 96.

[13] Ten pat, p. 152.

[14] Ten pat, p. VIII.

[15] Cit. pagal: Ernst Troeltsch. *The Social Teaching of the Christian Churches.* – University of Chicago Press, 1981 (vokiškas leidimas *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, 1911), t. I, p. 124.

[16] Žr.: Troeltsch, op. cit., ypač t. II.

[17] *Rules of Discipline* // Forell, *op. cit.*, p. 238.

[18] *List o tolerancji, op. cit.*, p. 17–18.

[19] Itin simptominis tekstas, rekomenduojantis taikyti prievartą bedievių ir tikrosios religijos išdavikų atžvilgiu, yra Thomo Muentzerio *Pamokslas kunigaikščiams* (George H. Williams, Angel M. Mergal (red.). *Spiritual and Anabaptist Writers*. – Westminster Press, Philadelphia, 1958, p. 49–70; vertimas į lenkų kalbą žr.: *Myśl filozoficzno-religijna Reformacji XVI wieku*. – PWN, Warszawa, 1972, s. 169–197). Švelnumo ir nuolaidumo pozicijos šalininkai buvo Dietrichas Philipsas ir Menno Simmonsas (*Spiritual and Anabaptist Writers, op. cit.*, p. 240–260, 263–271).

[20] *Institutio Christianae religionis*, kn. III, sk. II // John Calvin. *Selections from His Writings*. Edited and with an Introduction by John Dillenberger, Ann Arbor. – *Scholars Press*, 1975, p. 420.

[21] Martin Luther. *Lectures on Romans*. – Westminster Press, Philadelphia, 1961, p. 343–344, 366–369.

[22] „Erezijos niekuomet nepavyks sustabdyti jėga. Šiam tikslui reikia kito įrankio, o ginčas, kurį ji sukelia, negali būti išspręstas kardu. Svarbų vaidmenį vaidina čia Dievo Žodis. Jeigu jis nepadeda, žemiškoji valdžia problemos neišspręs, o paskandins pasaulį kraujyje.“ Cit. pagal: George H. Sabine. *A History of Political Theory*. – *Dryden Press*, Hinsdale, 1973, p. 336.

[23] „Šio pasaulio kunigaikščiai yra dievai, o liaudis – Šėtonas; per liaudį Dievas kartais daro tai, ką kitais atvejais daro tiesiogiai per Šėtoną – sukelia maištą kaip bausmę už liaudies nuodėmes. Norėčiau veikiau kentėti dėl kunigaikščio, kuris elgiasi neteisingai, nei dėl liaudies, kuri elgiasi teisingai“ (ten pat, p. 338).

[24] „Lutheris ryžtingai rėmė doktriną, kad pasipriešinimas politinei valdžiai visada yra moralinis blogis. Liuteronizmo rezultatai prasilenkė su paties Lutherio intencijomis. Religiškai liberalesnis už Calviną, bent jau savo charakteriu, jis sukūrė valstybines liuteronų bažnyčias, valdomas politinių jėgų ir tapusias kone valstybės organais. <...> Jo akcentuota grynai vidinė religinė patirtis suformavo kvietizmo ir susitaikymo su žemiškąja valdžia nuostatą. Religija dėl to galbūt įgijo dvasingumo, bet valstybė tikrai įgijo valdžios“ (ten pat, p. 339).

[25] Taip buvo Thomo Muentzerio atveju, kuris *Pamoksle kunigaikščiams* (*op. cit.*, p. 67) įrodinėjo, kad Naujasis Testamentas neatmeta Senojo griežtumo.

[26] Erazm z Rotterdamu. *Pochwała głupoty* [vertė E. Jędrkiewicz]. – *Ossolineum*, Wrocław, 1953, s. 135.

[27] Ten pat, p. 135.

[28] Ten pat, p. 136.

[29] „Čia iškyla naujas šūkis: sugrįžti prie ištakų! Tai ne tik atitinkantis protą filosofinis postulatas, bet ir gyvybinis etinis bei estetinis poreikis. Tai, kas pirmapradiška ir gryna, dar neužgožta

ir neperleista per daugybę rankų, sužavi itin stipriai. Erazmas tai palygina su obuoliu, kurį pats skini nuo medžio. Pakviesti pasaulį vėl prie senojo paprasto mokslo, nuo drumzlinų balų nuvesti jį prie gyvų, švariausių versmių, prie skaidriausių evangelinio mokslo šaltinių – tokį mato Erazmas teologijos uždavinį. Švaraus vandens įvaizdis čia turi ypatingos reikšmės. Jis atskleidžia psichologinį giliai jausmuose įsišaknijusio principo pagrindą" (J. Huizinga. *Erazm* [vertė M. Kurecka]. – PIW, Warszawa, 1964, s. 154).

[30] Erazm z Rotterdamu. *Parakleza to jest zachęta do uprawiania filozofii chrześcijańskiej* // *Trzy rozprawy* [vertė J. Domański]. – PAX, Warszawa, 1990, s. 52.

[31] Erazm z Rotterdamu. *Podręcznik żołnierza Chrystusowego nauk zbawiennych pełny* [vertė J. Domański]. – PWN, Warszawa, 1965, s. 180–181.

[32] Ten pat, p. 275–280; *Sposób czyli metoda szybkiego i łatwego dochodzenia do prawdziwej teologii* (88c–89d) // *Trzy rozprawy, op. cit.*, p. 109–110.

[33] *Podręcznik żołnierza Chrystusowego, op. cit.*, p. 275.

[34] Ten pat, p. 276–278.

[35] Ten pat, p. 278.

[36] Verta pabrėžti, kad vėlesnėje krikščionybės, ypač protestantizmo politinės teologijos istorijoje meilės principas suvaidino dar svarbesnį vaidmenį. Susiformavo idėja, kad ją reikia suprasti kaip įsakymą veikti visuomeninio teisingumo, net tam tikros socializmo formos labui. Tokį požiūrį kartais skelbė įžymūs paskutiniojo šimtmečio teologai. Žr.: Karl Barth. *Jesus Christ and Social Justice* // George Hunsinger (red.). *Karl Barth and Radical Politics.* – Westminster Press, Philadelphia, 1976, p. 19–45 (pirmas leidimas – 1911); Paul Tillich. *Basic Principles of Religious Socialism* // *Political Expectation.* – Mercer University Press, Macon, 1971, p. 58–88 (pirmas leidimas – 1930); Reinhold Niebuhr. *Moral Man and Immoral Society.* – *Scribner's*, New York, 1960, p. 72–82 (pirmas leidimas – 1932). Vienas naujausių meilės panaudojimo pavyzdžių yra revoliucinės kovos pagrindimas ja išsilaisvinimo teologijoje. Žr.: Juan Luis Segundo. *TheLiberation of Theology.* – *Orbis Books*, Maryknoll, 1976, p. 155–171. Brandesnis mėginimas protestantiškos teologijos pagrindu suderinti meilės koncepciją su politikos mechanizmais ir teisingumo principais yra vėlesnis Tillicho darbas *Love, Power and Justice* (Oxford University Press, 1982; pirmas leidimas – 1954).

[37] Apie religinę ano meto Anglijos įvairovę žr.: J. C. D. Clark. *English Society 1699–1832.* – Cambridge University Press, 1985, p. 277–289.

[38] Bayle'is buvo didis racionalaus politinio absoliutizmo pagal Hobbesą šalininkas. Žr.: Elisabeth Labrousse. *Pierre Bayle.* – *Nijhoff*, La Haye, 1964, t. II, p. 474–496.

[39] *List o tolerancji, op. cit.*, p. 22.

[40] Ten pat, p. 14–15.

[41] *Philosophical Commentary, op. cit.*, p. 77.

[42] Ten pat, p. 78. Tokia forma ypač mielai argumentuodavo Apšvietos epochos krikščionybei nepalankūs autoriai. Edwardas Gibbonas nepraleido progos pastebėti paradoksą, kad krikščioniškoji religija – ilgą laiką netolerancijos auka – Konstantino laikais įgijusi valstybinės religijos statusą, pati tapo netolerantiška. „Kapitulos tėvai ir Bažnyčios tėvai, – rašė Gibbonas, – vienodai nukrypo nuo dorybingo šių institucijų steigėjų kelio. <...> Laikas ir prietarų raida išdildė atsiminimus apie silpnumą, neišprusimą ir gėdą šiems bažnytiniams sinodams darančias aistras, ir visas katalikiškas pasaulis vieningai paklūsta neklystamiems visuotinių susirinkimų nuosprendžiams" (*Zmierzch cesarstwa rzymskiego* [vertė Zofia Kierszys], t. II. – PIW, Warszawa, 1975, s. 231).

[43] *Philosophical Commentary, op. cit.*, p. 71–72.

[44] *List o tolerancji, op. cit.*, p. 3.

[45] *Traktat o tolerancji, op. cit.*, p. 26.

[46] *Philosophical Commentary, op. cit.*, p. 35.

[47] *List o tolerancji, op. cit.*, p. 20.

[48] *Dwa traktaty o rządzie, op. cit.*, p. 171 (2, 2, 13).

[49] *Traktat o tolerancji, op. cit.*, p. 27.

[50] R. Legutko. *O tolerancji, op. cit.*

[51] Plg.: Peter Gay. *Voltaire's Politics. The Poet as Realist. – Vintage Books*, New York, 1965, p. 273–283; Edna Nixon. *Voltaire and the Calas Case. – Vanguard Press*, New York, 1961.

[52] *Traktat o tolerancji, op. cit.*, p. 88.

[53] „Šiuo klausimu Voltaire'as buvo mirtinai rimtas: paskutiniais gyvenimo dešimtmečiais troško krikščionybės sunaikinimo. Šios religijos nusikaltimai buvo ne atsitiktinumas, bet jos esmė. Tai nebuvo nuodingi sveiko medžio vaisiai, pats medis buvo nuodingas. <...> *Ecrasez l'infâme* reiškė, kad reikia sunaikinti krikščionybę, kad sukurtume racionalią visuomenę" (*Voltaire's Politics, op. cit.*, p. 271–272). Žr. taip pat: Alfred Noyes. *Voltaire. – Sheed and Ward*, New York, 1936; George Brandes. *Voltaire. – Boni*, New York, 1930; A. J. Ayer. *Voltaire. – Random House*, New York, 1986.

[54] *Traktat o tolerancji, op. cit.*, p. 50.

[55] Ten pat, p. 27.

[56] Ten pat, p. 28.

[57] Ten pat, p. 33.

[58] Ten pat, p. 36.

[59] Ten pat, p. 37.

[60] Ten pat, p. 38.

[61] Ten pat, p. 62.

[62] Tem pat, p. 94–95.

[63] Dera atkreipti dėmesį, kad kandžios formuluotės ir sodri kalba – tai daugelio toleranciją remiančių (ir ją neigiančių) autorių bruožas. Dėmesio verta išimtis – tai, be abejo, Locke'as, kuris net jaunystėje, kai skelbė antitolerancionistinę poziciją, kalbėjo gana santūriai. Nepasakytume taip apie Bayle'į, kuris net mėgino pagrįsti šventvagiškąją protestantų retoriką: „Protestantai tvirtina, kad Romos Bažnyčia ne tik nėra Jėzaus Kristaus sužadėtinė, tapusi visų tikrų krikščionių motina, bet kad iš tiesų ji yra prasčiausios reputacijos paleistuvė, kuri užgrobė namus padedama piktadarių, plėšikų ir nusikaltėlių gaujos, išvarė iš jų tėvą ir motiną, išžudė daugelį vaikų ir privertė kitus pripažinti ją teisėta ponia arba ištrėmė. <...> Taigi vienoje pusėje yra Bažnyčia, laikoma šeimos motina, o tuos, kurie jos nepripažįsta, ji vadina nepaklusniais vaikais. Kitoje pusėje yra vaikai, kurie ją laiko bjauria merga, prievarta užvaldžiusia namus, išvariusia teisėtą ponią ir įpėdinius bei įkurdinusia savo meilužius ir paleistuvystės bendrus. Pasvėrus abu argumentus dera pripažinti, kad natūralesnis ir protingesnis yra protestantų pusėje, o ne Romos Bažnyčios. Bažnyčia turi būti motiniškai atlaidi protestantams ir tik saikingomis priemonėmis gali siekti jų paklusnumo" (*Philosophical Commentary*, *op. cit.*, p. 14).

[64] P. Gay, *op. cit.*, p. 245–246.

IV SKYRIUS

SĄŽINĖS NELIEČIAMUMAS IR VIDINIO GYVENIMO LAISVĖ

Skepticizmas ir subjektyvizmas

Paskutinis argumentas už toleranciją, apeliuojantis į sąžinės neliečiamumą, istoriškai turėjęs tapti įtakingiausiu, daugeliu atžvilgių remiasi ankstesniais argumentais. Laisvai vadovautis savo sąžinės balsu religijos srityje galima tik tuo atveju, jeigu politinė valdžia bus atribota nuo religinio gyvenimo, jeigu tikėjimo sfera bus atskirta nuo proto sferos ir jeigu tikruoju religijos subjektu taps „vidinis žmogus", orientuotas į giliausią tikėjimo turinį, slypintį po papročiais, apeigomis bei dogmomis ir nuo jų nepriklausomą. Nors tezė apie būtinybę saugoti individo sąžinės integralumą gali būti suvokiama kaip kitų argumentų išvestinė, vis dėlto esama pagrindo šią tezę traktuoti kitaip. Ankstesnės nuostatos, apeliuojančios į Bažnyčios atskyrimą nuo valstybės, į prigimtinę teisę ar krikščioniškąją

meilę, leido kištis, kartais itin smarkiai, į religinius jausmus ir iš jų kylančius sprendimus, o sąžinės neliečiamumo argumentas bet kokį įsikišimą daro neįmanomą. Jeigu sąžinės esmė yra tai, kad ji priklauso individui ir tik jam, vadinasi, niekaip – neprievartaujant šios esmės – negalima teigti, jog kartais kokia nors savo dalimi ji galėtų priklausyti kam nors kitam. Formuluojant tai kiek kitaip, ankstesni argumentai atsižvelgdavo į viršindividualiuosius motyvus, o šis remiasi tik individualaus autoriteto neredukuojamumu.

Galutinė šio argumento formuluotė leido palikti „vidinį žmogų", o jo nustatytus principus paskelbti privalomais „išoriniam žmogui". Čia iškilo svarbi priklausomybė: viena vertus, tikruoju moralės subjektu tapo „vidinis žmogus" – visiškai subjektyvi būtybė, liekanti už politinio gyvenimo ir visuomeninio pasaulio peripetijų ribų; kita vertus, kaip fundamentalaus moralinio jautrumo reiškėjas, jis turėjo skausmingai išgyventi kiekvieną prievartą, kurią patirdavo „išorinis žmogus". Šios priklausomybės esmė yra individualizmas. Jeigu sąžinė nulėmė, kad žmogus įgijo savo individualybės jausmą, tai natūralu, kad šiuo jausmu jis aprėpė visą savo gyvenimą – ir vidinį, ir išorinį.

Atrodo, akivaizdu, kodėl būtent šis argumentas tolesnėje Vakarų kultūros raidoje tapo lemiamu. Tam tikru būdu modifikuotas, jis galėjo būti panaudotas nereliginėje sferoje. Taigi kai religiniai ginčai liovėsi taip giliai skaldę visuomenę, o religinė tolerancija – sunkiai konkretizuojama, bet praktiškai visų ano meto visuomenės narių juntama prasme – nugalėjo, visa sąžinės neliečiamumo argumente slypinti jėga buvo nukreipta į kitas sferas: pirmiausia į moralinius, bet kartu ir į politinius ginčus. Religinės paties argumento ištakos liko vis dėlto atpažįstamos net tuomet, kai religinės kontroversijos nebežadino emocijų. Kad ir kaip plačiai buvo manyta, sąžinės neliečiamumo idėja

kilo ne iš religinio abejingumo; šios idėjos šaltinis, pakartokime, buvo religija[1], konkrečiau – religinio išgyvenimo intensifikacija, sustiprinusi asmens ypatingumo jausmą.

Įsitikinimą sąžinės neliečiamumu sudaro du elementai – abu aiškiai artikuliuoti vykstant diskusijai apie toleranciją. Pirmas yra teiginys, kad protas ir mokslas nepajėgūs sankcionuoti religijos apskritai; kad protas ir tikėjimas gali atitikti vienas kitą tam tikrais aspektais, bet didžiulės tikėjimo sferos nesileidžia kaip nors verifikuojamos proto. Žinoma, sudėtingi protinio pažinimo ir tikėjimo sričių santykiai jau anksčiau buvo tapę refleksijos objektu. Aptariamajam laikotarpiui itin būdinga tai, jog šis tikėjimo statusas virto argumentu, kad tikėjimas negali būti praktinių politinių veiksmų pagrindas. Proto sfera nulėmė tai, kas bendra ir visiems privaloma, taigi gali būti visuotinių normų bei visuomeninių taisyklių pagrindas, o tikėjimo sferai priklausė kur kas siauresnė patirtis. Kaip rašė Leibnizas, vidinius religinės tiesos patyrimus jų unikalumo atžvilgiu galima prilyginti tam tikriems jusliniams dalykams, kurie bus nesuprantami tam, kas jų nėra patyręs; kaip, pavyzdžiui, aklam nuo gimimo veltui aiškintume spalvų įspūdį, taip neįmanoma perteikti dieviškosios šviesos patyrimo tam, kuris jos matyti nesugeba[2]. Jokia prievarta čia nepadės: nei aklam sukels spalvų įspūdį, nei suteiks reikiamą Dievo patyrimą. Visuomenės atžvilgiu tai turėjo rimtų pasekmių: iš tikėjimo išgautų nuostatų galia dažniausiai buvo ribojama grupe žmonių, turinčių panašaus jautrumo, nulėmusio jų priklausymą vienai konfesijai. Dėl reformacijos atsiradusi religinė įvairovė tapo empiriniu faktu, aiškiai liudijančiu, kad tikėjimo neįmanoma paversti visuotine ir visus vienijančia tiesų, dogmų bei apeigų sistema. Negano to, buvo įsitikinta, kad ne tik negalima tikėtis religinės vienybės,

bet kiekviena konfesija turi atsižvelgti į naujų skilimų galimybę atsiradus skirtumams interpretuojant šventuosius tekstus, Dievo valią ar tinkamiausią pamaldumo demonstracijos būdą.

Kitas sąžinės neliečiamumo idėjos elementas buvo požiūris, kad religija, nors ir skaidanti, o ne vienijanti, vis dėlto yra svarbus, o gal net svarbiausias dalykas žmogaus gyvenime; priemonės, ribojančios perdėtas religijos pretenzijas, – tokias kaip jos atskyrimas nuo politikos, tradicijų, institucijų ar filosofijos, – stiprino jos reikšmę, nes kreipė ją į tą sferą, kuriai iš esmės ji ir priklausė – paskiro žmogaus sielai, širdžiai bei sąžinei. Juo gilesniuose subjektyvumo kloduose įsitaisydavo religiniai jausmai, taigi juo labiau buvo pabrėžiamas vidinio pamaldumo vaidmuo ir sumenkinama išorinių religingumo formų reikšmė, tuo glaudžiau religiją buvo galima susieti su individualaus tapatumo esme. Žinoma, tokio religingumo sveikinimas, kaip nesunku pastebėti, kartu yra individo ir jo vidinės patirties apologija; kartais nelengva buvo nustatyti, ar giriant giliausiuose žmogaus jausmuose įsišaknijusią religiją buvo labiau ginama Dievo tiesa, kuriai pavojų kėlė institucijos, teorijos ir dogmos, ar skelbiamas individualaus jautrumo kultas nepriklausomai nuo turinio, į šį jautrumą įdėto. Galima manyti, kad čia glūdinčios idėjos galią lėmė savotiškas individualizmo apologijos ir autentiško religingumo apologijos suplakimas.

Taigi sąžinės neliečiamumas atsirado susiliejus dviem elementams: viena vertus, iš religijos silpnumo vertinant epistemologiniais kriterijais, o kita vertus, iš jos, kaip individualaus religinio išgyvenimo ir gėrio siekimo reiškėjos, stiprumo. Tik sutikę, kad nesama jokių objektyvių religingumo matų, ir kartu kad per tikėjimą žmogus rodo esmingiausius savo siekius, turime pagrindo teigti, jog individo sąžinė negali būti išorinės agresijos objektas.

Individo požiūriu, epistemologinis tikėjimo silpnumas pasirodė esąs nepaprastai naudingas: tai, ko nepavyko racionaliai pagrįsti pažinimo procese, negalėjo būti ir jokiu būdu racionaliai paneigta, nes jau tapo individualios patirties dalimi. Vadinasi, tikėjimas neturi racionalaus autoriteto, tačiau giliai ir nuoširdžiai individo priimtas, įgyja šiam individui didžiausią autoritetą, prieš kurį blanksta bendros proto akceptuotos racijos.

Čia vis dėlto slypėjo dilema. Jeigu tikėjimui nepripažįstame racionalaus pagrindimo, vadinasi, menkindami jį, apeliuojame į aiškius intersubjektyvius ar net objektyvius žmonių įsitikinimų vertinimo kriterijus; darome prielaidą, kad tam tikrose ribose (ne tikėjimo sferoje) esama griežtų žmonių nuomonių ir veiksmų matų, kurie leidžia priimti ryžtingus sprendimus. O jeigu individualią sąžinę giname kaip funkciją, kuri įgyja galios būtent todėl, kad jos turinio neįmanoma pagrįsti objektyviai ar racionaliai, apeliuojame į subjektyvizmo autoritetą, į įsitikinimą, jog kažkas turi būti saugoma būtent todėl, kad lieka už visokių proto ar bendrosios patirties kriterijų. Galbūt tai yra ne dilema, o savotiškos dinamikos atskleidimas. Nes diskusijos apie toleranciją inicijavo dvišakį procesą, kurio abi srovės, atrodo, kurį laiką stiprėjo: siekimas nuosekliai taikyti visiems privalomus empiristinius racionalistinius standartus už pažinimo ribų paliko didžiulę su tikėjimu bei subjektyviu gyvenimu susijusių dalykų sferą; kita vertus, didėjant subjektyvių dalykų sferai turėjo augti individo vaidmuo – vienintelio autoriteto, kuris dėl prigimtinio subjektyvumo galėjo būti šios sferos šeimininkas. Taigi juo labiau didėjo racionalistinio empiristinio pažinimo reikšmė ir juo didesni buvo mokslo laimėjimai, juo labiau subjektyvumo sfera turėjo prasilenkti su jų kriterijais ir juo drąsiau ją ėmė valdyti individas[3].

Sąžinės reikalavimų atitikimas

Šį savitą skepticizmo ir subjektyvizmo susiliejimą su racionalizmu geriausiai atskleidžia Bayle'io filosofija – šalia Locke'o jis labiausiai paveikė naujosios tolerancijos sąvokos formavimąsi. Tačiau Locke'as šią sąvoką formavo pirmiausia remdamasis politiniais samprotavimais, o Bayle'is svyravo būtent apie sąžinės neliečiamumo koncepciją.

Bayle'io racionalizmas yra lengvai atpažįstamas, o jo įsitikinimas proto galia kilo Descartes'o įtakoje. Negatyviai suprantamas, jis reiškė nuolatinę kovą su prietarais, nusistatymais, nemokšiškumu ir tradicijos inertiškumu. Ankstyvą garsų Bayle'io darbą *Įvairios mintys apie kometą* galima traktuoti būtent kaip išplėtotą polemiką su bukaprotišku požiūriu į tikrovę, gamtos reiškiniuose reikalaujančiu matyti antgamtinius ženklus. Vėlesniame *Filosofiniame komentare* jis tiesiog parašys, kad religija – ne vien besiremianti melu ar stabmeldyste, bet apskritai – negali būti pažinimo įrankis; toks vaidmuo turi būti rezervuotas racionaliajai refleksijai. Pozityviai suprantamas Bayle'io racionalizmas „proto šviesos“ vaidmenį pabrėžė kaip aukščiausio autoriteto sprendžiant tiesos ir melo klausimus. Kaip ir Descartes'as, jis manė, kad žinios turi būti sutvarkytos dedukcinių sprendinių grandinės forma; jo pateikiami modelinių teiginių pavyzdžiai (pvz., „dalis yra mažesnė už visumą“) aiškiai atitinka analitinius ar apriorinius sakinius, kurie figūruoja logikoje ar *more geometrico* formuluojamoje metafizikoje[4]. Kita vertus, Bayle'is suvokė racionalaus pažinimo ribas, kylančias dėl to,

kad protas lengviau vykdė destrukciją nei leido kurti konstrukcijas. Skepticizmas tam tikra prasme buvo neišvengiama racionalaus mąstymo konsekvencija[5], o jo griaunamoji jėga galėjo būti itin efektyvi. Straipsnyje *Pironas* savo *Žodyne* Bayle'is atkreipė dėmesį į pavojingą optimistinį požiūrį, jog įgudęs protas savaime įveiks skeptikų argumentus, išnaudojančius visokius, net preciziškiausiai sukonstruotų teologinių sistemų, netikslumus. Jis teigė, kad, deramai naudodami protą, mes anksčiau ar vėliau turime suabejoti proto išvadomis ir todėl pastebėti tikėjimo būtinumą[6].

Manydamas, kad filosofinis racionalizmas panaikina universalistines atskirų religijų pretenzijas, Bayle'is nesiskyrė nuo daugelio kitų mąstytojų, pavyzdžiui, Locke'o, kuris irgi pabrėždavo, jog neįmanoma racionaliai svarstyti tikėjimo doktrinų ir kad reikia pripažinti individualaus religinių tiesų suvokimo vertę[7]. Kas gi tuomet išskiria Bayle'į kitų tolerancijos koncepcijų fone? Manyčiau, kad tai stipresnis išvadų artikuliavimas, be to, jų artikuliavimas tokiu būdu, kuris skatino naujai pažvelgti į toleranciją. Locke'ui jo teiginiai padiktavo tezę, jog neįmanoma racionaliai nustatyti ribos tarp ortodoksijos ir erezijos[8], o Bayle'is suformulavo požiūrį, kad neįmanoma racionaliai atskirti dvasinio teisingą religiją išpažįstančio žmogaus išgyvenimo nuo dvasinio išgyvenimo žmogaus, kuris išpažįsta klaidingą religiją. Taigi Locke'as atmetė tas religijų pretenzijas į pranašumą prieš kitas religijas, kurios buvo grindžiamos jų skelbiamo mokymo; Bayle'is atmetė ir tas pretenzijas, kurios galėjo kilti iš išgyvenimų galios; klystančio žmogaus patirtis, – įrodinėjo jis, – yra lygiai tokia pat kaip ir žmogaus, žinančio tiesą apie Dievą. Šių patirčių skirtumo neįmanoma matyti ne dėl mūsų pažintinio luošumo, bet dėl jų identiškumo, o todėl – ir tai yra esminė Bayle'io

tolerancijos koncepcijos mintis – klaidingos religijos išgyvenimas vertas tokių pat teisių ir privilegijų kaip ir teisingos religijos išgyvenimas.

Teiginio apie abiejų išgyvenimų identiškumą Bayle'is nepagrindžia jokia sudėtinga fenomenologine analize. Jie pripažinti neatskiriamais todėl, kad, būdami vienodai „proto šviesos" neperregimi tiesos ir melo atžvilgiu, turi tokią pat akivaizdumo galią tiems, kurie juos išpažįsta; šią akivaizdumo galią – kaip galima manyti, remiantis pironizmo refleksijomis, – konstituoja tikrumas, kurį žmogus įgyja jo sąmonei peržengus proto sukeltas abejones. Taigi racionalizmas identiškumo tezę sankcionuoja negatyviai: abu išgyvenimai vienodai neturi tiesos ar melo ženklų; skepticizmas leidžia ją teigti pozityviai: abu išgyvenimai iš esmės patiria tikrumą – vienintelį, kurį žmogus gali įgyti už racionalaus žinojimo ribų. Mažesnis tikrumas anaiptol nereiškia mažesnio teisingumo – tai tik mažiau intensyvus išgyvenimas. Pakankamai stiprus religinis išgyvenimas visuomet suteikia tvirtą tikrumo jausmą. Skirtumas tarp akivaizdumo galios, kurią suteikia racionalus žinojimas, ir tos, kuri slypi tikėjime, yra tas, jog pirmoji yra bendra visiems, o antrajai būdingas individualumas ir neperteikiamumas; be to, šis individualumas auga intensyvėjant išgyvenimui.

Čia Bayle'io samprotavimas dar nesibaigia. Tuo atveju, kai net didžiausiomis pastangomis nepavyksta išgyvenimo turinyje rasti jokio ženklo, liudijančio tiesą ar melą, vienintelis protingas būdas moraliai apginti šį išgyvenimą – apeliuoti į ką nors, kas nepriklauso nuo turinio. Negalėjęs pasinaudoti dalykiniu kriterijumi, Bayle'is, kaip ir dera racionalistui, pasinaudojo koherentiniu. Kadangi religinio žmogaus vertinimas negali priklausyti nuo jo tikėjimo objekto vertės (čia jau protas yra bejėgis), vienintelis protui

priimtinas tokio vertinimo būdas yra patikrinti, ar veiksmai ir pažiūros atitinka sąžinės reikalavimus. Formuluojant tai kitaip, kai neturime galimybės verifikuoti principų, kuriais remiantis priimami sprendimai, galime įvertinti – ir net gana vienareikšmiškai – tiesiog principų ir sprendimų vienybę. Tokios vienybės stoka neįrodo principų klaidingumo ar sprendimų žalingumo, bet nurodo moralinį veikiančio subjekto defektą – jis atsiskleidžia kaip žmogus, ne tik ignoruojantis bet kokius principus, bet ir atsigręžiantis prieš tuos principus, kuriuos pats autonominiu sprendimu pripažino švenčiausiais.

Neišvengiama tokio veiksmų vertinimo konsekvencija turi būti tolerancija, taigi visų konfesijų atstovų akceptavimas, jei tik pavyksta įrodyti autentišką jų siekį laikytis skelbiamų principų, arba, imlesnėje versijoje, jeigu tokio autentiškumo nėra pagrindo kvestionuoti. Ši tolerancija yra gana plati, bet turi aiškias ribas: eliminuojami žmonės, kurie veikia prieš jų pačių švenčiausiais pripažintus principus, taigi prieš sąžinę. Bayle'is atsižvelgė į tokį apribojimą ir jį aprobavo:

> Nors išplečiu religinę toleranciją labiau nei kas nors kitas, – rašė jis, – bet visiškai nepripažįstu jos tiems, kurie niekina dievybę, esančią jų deklaruotu tikėjimo objektu, net jeigu tai būtų šlykščiausi moliniai dievukai, apie kuriuos kalbama Šventajame Rašte[9].

Jeigu tad, – aiškino Bayle'is, – žydas išniekins šventovę Jeruzalėje, o graikas išniekins šventovę Delfuose, abu veiksmai bus vienodai smerktini, nors Apolonas ir nėra tikras dievas. Svarbiausia, kad šį veiksmą Delfuose įvykdęs graikas Apoloną laikė tikruoju dievu.

Religinis egalitarizmas ir tikėjimo heroizmas

Vis dėlto tokia formulė kelia tam tikrų keblumų. Jeigu samprotavimo išeities taškas buvo tezė, jog nėra aiškaus skirtumo tarp tikrosios religijos išgyvenimo ir netikrosios religijos išgyvenimo, ir jeigu paskui buvo paskelbta tolerancija, pagrįsta vien koherentiškumo kriterijumi, ar šitaip nepostuluojamas tam tikras religinis egalitarizmas, kitaip tariant, požiūris, kad visos religijos yra vienodai vertingos? Ar kartu tai neskatina išvados, jog proto požiūriu nėra skirtumo tarp tikėjimo krikščioniškuoju Dievu ir tikėjimo Apolonu ar moliniais dievukais? Ar todėl Bayle'io tolerancijos koncepcija nepostuluoja tokio religinio atvirumo, kad praktiškai išstumia religiją iš bet kokių racionalių vertinimų sferos, priskirdama ją neriboto subjektyvizmo domenui? Neįmanoma paneigti, kad tokios implikacijos slypi Bayle'io nuostatose, nors pats jis norėjo jų išvengti. Juk vienas dalykas yra tolerancija visų autentiškai išgyventų religinių patyrimų atžvilgiu bei priešiškumas savo kulto objektų profanacijai, o visiškai kitas – teiginys (krikščioniui neįprastas ir labai jam skausmingas), jog tarp krikščionybės ir molinių dievukų kulto nėra protu identifikuojamo skirtumo.

Bayle'is, kaip buvo sakyta, nenoriai akceptavo griežtai suformuluotą visuotinio religinio egalitarizmo tezę – bent jau esama fragmentų, leidžiančių taip suprasti jo intenciją. Filosofiniame komentare šiuo atžvilgiu jis pasitelkia skirstymą į krikščioniškąsias ir nekrikščioniškąsias religijas su užuomina, kad pateikta argumentacija skiriama pirmiausia krikščionybei. Jis įrodinėjo, jog net jeigu kokia

nors sekta tyčia griauna krikščioniškosios religijos pamatus, vis vien jai priklauso „teisė į toleranciją tuo pačiu pagrindu, kuriuo vienaip ar kitaip toleruojami žydai“[10]. Iš to galima padaryti tokią išvadą. Egzistuoja du tolerancijos pagrindai, turintys bendrą šaltinį, kuris yra tikrosios ir netikrosios religijos išgyvenimo neatskiriamumas. Pirmosios jų, tai yra krikščionybės atveju pasitelkiamas argumentas, jog negali būti objektyvaus sprendimo apie tiesą, todėl visos krikščioniškosios konfesijos traktuojamos kaip krikščioniškai lygiateisės[11]. Vienintelis teisėtų vertinimų būdas yra įrodymas, kad tariamieji religijos griovėjai ardo krikščionybės pamatus, kuriuos patys pripažįsta pamatais. Bet ir šiuo atveju negalima jų persekioti, o reikia toleruoti, kaip toleruojamos nekrikščioniškosios religijos ir sektos.

Tačiau būtent šių nekrikščioniškųjų religijų atžvilgiu tolerancijos principas nesiremia teze apie visų autentiškų religinių grupių lygiateisiškumą. Bayle'io argumentas skamba kiek kitaip: jeigu pripažintume, kad religiją galima primesti ugnimi ir kardu, šią teisę, kaip kylančią iš autentiško sąžinės balso, suvokiamo kaip Dievo įsakymas, reikėtų taikyti visoms religijoms ir konfesijoms. Tuomet Apolono šalininkai ir molinių dievukų garbintojai turėtų tokią pat teisę į prievartą kitatikių atžvilgiu kaip ir Jehovos, Kristaus ar Alacho garbintojai. Bet tokia išvada yra nesąmonė ir beprotybė. Todėl krikščioniškosios grupės turi būti saugomos tolerancijos, panašiai kaip tokia apsauga priklauso krikščioniškosioms konfesijoms islamo, budizmo, judaizmo ir kitų religijų visuomenėse[12].

Dviejų argumentų skirtumas yra akivaizdus. Pirmame iš prielaidos apie tiesos problemos religiniuose išgyvenimuose neišsprendžiamumą daroma išvada, jog visos konfesijos yra lygiateisiai tiesos suvokimai; antrame iš tos pačios prielaidos daroma išvada, jog lygiateisiai būtų visi persekiojimai, o tai yra absurdas.

Antras argumentas, kaip nesunku pastebėti, apima platesnę sritį ir yra susijęs su visomis religijomis bei konfesijomis, taigi ir su grupėmis, esančiomis krikščionybės ribose. Pirmas argumentas (pakartokime) susijęs vien su krikščionybe. Todėl derėtų paklausti, kas gi jame yra tokio, kas neleidžia jo išplėsti ir kitoms religijoms. Kodėl iš prielaidos apie tiesos problemos religiniuose išgyvenimuose neišsprendžiamumą negalima padaryti išvados, kad visos religijos yra lygiateisiai tiesos suvokimai? Bijau, kad Bayle'io koncepcijoje nėra gero atsakymo į šį klausimą. Jei tik pripažintume, jog yra koks nors racionaliai identifikuojamas krikščioniškosios religijos bruožas, kuris daro ją aukštesnę už nekrikščioniškąsias religijas, nes tose jo nėra, turėtume paneigti pamatinę prielaidą apie tiesos problemos religiniuose išgyvenimuose neišsprendžiamumą, o tai išklibintų sąžinės neliečiamumo pamatą.

Galima, aišku, manyti, kad pirmas argumentas buvo pavartotas politiniais sumetimais, o jo dalykinis turinys tiesiog nebuvo svarstomas. Šiuo atveju sakytume, jog Bayle'is į visus Kristaus šalininkus apeliavo kaip į bendriją, kuri – ne intelektualiai, bet intuityviai, dėl savo tikėjimo – jaučia pranašumą prieš kitas religijas, laikomas, irgi remiantis tikėjimu, klaidingomis. Būtent tokiai kuo plačiausiai krikščioniškajai bendrijai Bayle'is paskyrė savo kreipimąsi, iš kurio matyti, kad nėra apčiuopiamo kriterijaus, tikresnius Kristaus šalininkus atskiriančio nuo ne itin tikrų ir todėl nėra prasmės ginčytis apie atskirų konfesijų ir konstitutyvinių pačios religijos principų atitikimą. Jeigu iš tikrųjų tokia buvo Bayle'io intencija, ir jis apeliavo į bendrojo tikėjimo jausmą, – o šis, kaip žinome, visada suteikia protu nepagrindžiamo tikrumo, – tuomet jam adresuotinas jo paties priekaištas. Galima tad įrodinėti, kad tikrumo jausmas, kurį visi krikščionys jaučia Kristaus atžvilgiu, niekuo nesiskiria nuo jausmo, kurį musulmonai jaučia Mahometo

atžvilgiu arba žydai dėl to, kad Kristus nebuvo mesijas. Vadinasi, turime pripažinti, jog šios religijos yra lygiateisės kalbant apie Dievo tiesos suvokimo teisingumą. Remdamiesi šių trijų religijų bendrumu bei apeliuodami į vieno bendrojo Dievo egzistavimo intuiciją, gausime kažkokią eilinę praskiestą tikėjimo bendriją ir jai galėtume skirti tą patį priekaištą. Žengę dar kelis tokius žingsnius, turėsime pripažinti, kad visi tikėjimo būdai yra absoliučiai lygiateisiai ir šiuo atžvilgiu nėra skirtumo tarp krikščionybės ir molinių dievukų kulto.

Tokia išvada patvirtintų požiūrį, jog skirti toleranciją krikščionių ir nekrikščionių atžvilgiu galima tik suteikus jai politinę prasmę. Būdami artimesnių pažiūrų, krikščionys turi sudaryti labiau susitelkusią grupę nei krikščioniškos-musulmoniškos ar kitos mišrios visuomenės; iš jų galima reikalauti pagarbos kitoms krikščioniškoms konfesijoms kaip lygiai taip pat teisingoms. Kitoms religijoms toks reikalavimas nekeliamas, bet tik dėl politinių priežasčių: tolerancija tokiu atveju reikštų faktiškai krikščionybės, kaip ypatingos religijos, likvidaciją, ir todėl – likvidaciją tos bendrijos, kurią įkvėpė krikščioniškoji religija. Formuluojant šį reikalavimą nepolitinėmis kategorijomis, tai būtų ketinimas pakeisti krikščionybę ir visas kitas religijas kažkokia gryna, visuotine ar natūraliąja religija. Tokio pobūdžio bandymų būta, kaip minėjome ankstesniuose skyriuose, tačiau toks Bayle'io ketinimas šiame kontekste nepaprastai sukomplikuotų visą problemą. Jo sumanymas čia buvo ginti toleranciją kaip taikaus įvairių religijų koegzistavimo būdą, o ne likviduoti bendrojo gyvenimo labui visas religijas ir jų vietoje įkurti vieningą tiesų sistemą.

Priėmus tokią interpretaciją, kyla dar viena problema. Jeigu Bayle'io skirstymas į toleranciją krikščionims ir toleranciją nekrikščionims turi vien politinę prasmę ir jeigu todėl religinis

egalitarizmas atrodo teisėta išvada iš tezės apie teisingo ir klaidingo tikėjimo išgyvenimų neatskiriamumą, dar reikia pripažinti, kad ne tik nėra racionaliai identifikuojamo skirtumo tarp teisingos ir klaidingos pamatinių krikščionybės principų interpretacijos, bet nėra skirtumo ir tarp šios religijos interpretatorių bei griovėjų. Rašydamas, kad griovėjus galima toleruoti taip, kaip toleruojami žydai ar musulmonai, Bayle'is taikė politinį skyrimą, kurio neįmanoma išsaugoti religinio egalitarizmo sąlygomis. Tokiu atveju nepavyktų nustatyti ir to, kuri krikščionybės versija priklauso anai Kristaus šalininkų bendrijai, į kurią kreipėsi Bayle'is, o kuri yra arčiau nekrikščioniškųjų religijų, kurios siekia sugriauti – ne fiziškai, bet įtikindami savo religijos teisingumu – pamatinius krikščioniškosios religijos principus.

Religijų lygiateisiškumas ir visa, kas su juo susiję, krikščionį įstumia į keblią padėtį: jis turi besąlygiškai atsiduoti savo tikėjimui Kristumi, bet kartu turi prisipažinti, kad proto požiūriu jo tikėjimas nėra vertingesnis už primityviausius dievukų kultus; jis privalo kitus krikščionis laikyti broliais Kristuje, o protas gali jį gundyti įtarimu, jog kai kurie jų naikina jo religijos pamatus. Aišku, tokia situacija, nors ir sunki, neturi atrodyti beviltiška. Būtų net galima įrodinėti, – remiantis fideistine nuostata, turėjusia didelį pasisekimą protestantiškoje aplinkoje, – kad ne tik stiprus tikėjimas dėl to nesilpnėja, o kritinis proto įvertinimas neturi įtakos jo intensyvumui, bet, maža to, visa tai turi būti jam savotiškas išbandymas; jeigu tikėjimas sunyksta, suvokus, jog jis nebus paremtas nei proto, nei bendruomeninio intereso, nei tradicijų ar politinių institucijų, vadinasi, jis nėra tikras ir gilus. Tokios paramos troškimas tiesiog įrodo tikėjimo silpnumą ir nesugebėjimą prilygti tam, kuo iš tikrųjų esama – būtent tikėjimu, o ne racionaliąja metafizika, politiniu bendruomenės saugos instinktu ar naudinga valstybine ideologija.

Kartais galėtų atrodyti, kad tolerancija kai kuriems jos šalininkams buvo savotiškas tikėjimo heroizmo matas. Toleruoti kitas konfesijas, kaip matyti iš ankstesnių svarstymų, jiems reiškė ne vien kęsti jų buvimą ir susilaikyti nuo prievartos; tai buvo veikiau savo tikėjimo verifikacijos, net sutaurinimo būdas. Jis skatino suvokti čia kylančias daugybę rimtų kliūčių, trikdančių individualų Dievo patyrimą, tokių kaip abejonė dėl šio patyrimo autentiškumo, proto sukeliamos abejonės kaskart bandant objektyviai pagrįsti religiją, potencialių naikintojų įtarimas dėl politiškai neracionalaus interpretacijos ir destrukcijos skirtumų nepaisymo, pagaliau skaudžios abejonės dėl tikėjimo vertės ir prasmės, kylančios iš tezės apie religinį egalitarizmą. Taigi tolerancija buvo rimtas ir būtinas iššūkis žmogui, kuris norėjo kartu pasitikėti ir proto teiginiais, ir tikėjimo turiniu, kad ir kokia dramatiška būtų tarp jų įtampa.

Taigi sąžinės neliečiamumo apskritai, o ir giliausių kitų žmonių religinių įsitikinimų neliečiamumo principas galiausiai tapo savo tikėjimo vertės kriterijumi. Sakytume net, jog tai buvo toks griežtas kriterijus, – ne dėl nemalonumo, kurį sukėlė pritarimas klaidingą religiją išpažįstančių asmenų draugijai, bet dėl potencialių savo įsitikinimų atžvilgiu keliamų abejonių, – kad galėjo gerokai tą tikėjimą išklibinti. Kadangi tolerancija suponuoja aiškiai fideistinį religijos suvokimą, bet kokie bandymai racionalizuoti tikėjimą iš esmės turėjo atrodyti kaip religijos dvasios sumenkinimas, o tai atvertų galimybes racionalistiškai kvestionuoti religinį egalitarizmą ir – netiesiogiai – skatintų netoleranciją. Religinio išgyvenimo grynumas ir jėga, kuriais rėmėsi ši koncepcija, stūmė tikėjimą taip toli už populiariai suprantamos proto sferos ribų, – knieti pasakyti: tikėjimo heroizmo link, – kad jis darėsi įmanomas tik nedaugeliui, tik vadinamiesiems tikėjimo riteriams, apie kuriuos vėliau rašys

Kierkegaard'as. Nuo įtarumo potencialiems tikėjimo naikintojams ir nuo proto sukeliamų abejonių galėjo apginti tik dar gilesnė išgyvenimo subjektyvizacija ir dar herojiškesnis pasipriešinimas viskam, kas rėmėsi racionalizmo, politikos ar visuomeniškumo autoritetu.

Moralinė sąžinė ir galutiniai reikalai

Sąžinės ir sprendimų koherentiškumo kriterijus, apie kurį lig šiol kalbėjome, vis dėlto buvo gana ribotas. Kadangi svetima sąžinė paprastai mums yra neprieinama, negalime nustatyti, ar kas nors elgiasi pagal jo pripažįstamus sąžinės principus, ar laužo juos prisidengęs veidmainiška kauke. Tiesa, Bayle'is pabrėždavo išgyvenimų lygiateisiškumą tiesos ir melo atžvilgiu, o ne jų neprieinamumą išoriniam stebėtojui, bet į šią pastarąją aplinkybę – sprendžiant iš jo pateiktų pavyzdžių – irgi atsižvelgdavo. Kai jis rašė apie savo kulto objektų profanaciją, buvo akivaizdu, kad tai ryškus veiksmų prieštaravimas skelbiamiems įsitikinimams; religija pagaliau, be kita ko, suponuoja viešą savo įsitikinimų manifestaciją, taigi natūralu manyti, jog atvirai prieš juos veikiantieji laužo savo šventuosius principus. Tačiau Bayle'iui kalbant apie duodančius išmaldą – o šiam reikalui jis skyrė nemažai dėmesio – tas principų ryškumas pranyksta. Turėdami du pavyzdžius žmonių, remiančių elgetas – vienas daro tai širdies paliepimu, kitas veidmainiaudamas, taigi tam, kad sudarytų

kitiems dorybingo žmogaus įspūdį – galime, remdamiesi Bayle'io teiginiais, pirmąjį vertinti griežtai teigiamai, antrąjį griežtai neigiamai; tačiau negalėtume atskleisti tikrųjų jų intencijų iš paties akto, kuris abiem atvejais yra tas pat. Panašiai ir atsisakymo duoti išmaldą atveju: vienas daro tai iš egoizmo, kitas įsitikinęs, kad šitaip skatins prašytojo nenorą energingai ieškoti sau darbo; pirmąjį pasmerksime kaip moraliai nusikaltusį, antrojo ne, nes, kad ir nepritartume jam, suvokiame, jog jis nuoširdžiai tiki moraline savo veiksmų motyvacija; tačiau praktiškai neįmanoma nustatyti, kuris yra nusipelnęs pasmerkimo, o kuris yra nuo jo apsaugotas.

Taikydamas tokiais atvejais sąžinės sąvoką, Bayle'is įvedė naują samprotavimo elementą. Jis ne tik apsunkino, o kai kuriais atžvilgiais padarė negalimą veiksmų vertinimą, neleisdamas pažintiniam išoriniam stebėtojui kontroliuoti tikrosios veikėjo motyvacijos, bet ir, negana to, ėmė svarstyti naują problematiką. Iki šiol buvo kalbama apie religiją ir religinį tikėjimą, o dabar Bayle'is pradėjo nagrinėti moralės problemas, kurios jau buvo įgijusios saugos statusą kaip sudedamosios sąžinės dalys; maža to, ši sauga atrodė net stipresnė, nes dažnai – dažniau nei religija – darė neįmanomą koherentiškumo kriterijaus pritaikymą. Taigi dera paklausti, ar Bayle'is tikėjo, kad tokiais atvejais sąžinės neliečiamumo principas irgi yra privalomas. O suformulavus tiksliau: ar rasime Bayle'io samprotavimuose argumentų, leidžiančių taikyti sąžinės neliečiamumo principą moralinės motyvacijos sferai tokiu pat pagrindu, kokiu jis buvo taikytas religinės motyvacijos sferai?

Šiuo požiūriu religijos ir moralės sugretinimas nėra akivaizdus. Tikėjimo sfera – paradoksaliai tariant – stiprybės sėmėsi iš savo silpnumo; būtent todėl, kad netilpo proto ribose ir buvo susijusi su neišsprendžiamais galutiniais reikalais, ji tapo vieninteliu įmanomu

individualaus tikrumo šaltiniu. Iš to dar negalima daryti išvados, kad kiekviena problema, dėl kurios protas turi abejonių, nedelsiant įgyja neliečiamumo statusą. Proto bejėgiškumas nėra juk pakankama sąlyga; taip pat nepakanka ir tiesiog stipraus individualaus įsitikinimo. Ypatingas veiksnys čia, atrodo, bus patyrimo rūšis, taigi faktas, kad jis susijęs su skepticizmo dėl galutinių reikalų įveikimu; kitaip tariant, sąžinės neliečiamumą lemia jos turinys – stiprus jausmas to, kas individualu, ir kartu stiprus jausmas to, kas tikra matuojant galutinių dalykų masteliais. Tiesą sakant, – jei pasitelktume jau anksčiau cituotą analogiją – neregio neįmanoma priversti patirti spalvas, tačiau įgimtas kai kurių žmonių percepcijos negalimumas nereiškia, kad negali būti geresnio ar prastesnio spalvų suvokimo. Moralės problemos, – svarbesnės nei spalvų percepcija, – tokios kaip, pavyzdžiui, išmaldos davimo reikšmė, irgi galbūt galutinai neišsprendžiamos, bet jos nepriskirtinos tai pačiai kategorijai, kaip Dievo bei religinio tikėjimo reikalai. Net nesvarstant fakto, kad kai kurias jų galima iš dalies išspręsti, o kitose išsiderėti tam tikrą kompromisą, aišku, jog pagrindinis argumentas prieš jų identifikavimą kyla iš to, kad daugelis jų neišvengiamai postuluojamos arbitraliu politinės valios aktu; juk moralės dalykai tai ne tik „vidinio žmogaus“ reikalas – jie susiję su žmonių santykiais ir yra politinių bei teisinių institucijų rūpesčių objektas. Neretos situacijos, kai sprendimas yra būtinas, pavyzdžiui, karo veiksmai ar su morale susiję pakeitimai, kad ir eutanazijos draudimas ar leidimas, – tuomet į sąžinės neliečiamumą, kaip į lemiamą argumentą, neatsižvelgiama. Stiprūs pacifistiniai įsitikinimai ar požiūris, jog dera atimti žmogui gyvybę, kad jis nesikankintų, gali būti traktuojami kaip ypatingos švelninančios aplinkybės, tačiau nėra jokios moralinės būtinybės

laikytis jų kaip griežtai saugomų sąžinės neliečiamumo principo, bent jau nėra tokios akivaizdžios būtinybės tuomet, kai kalbama apie religinio tikėjimo ar jo nebuvimo problemas.

Ėmęs svarstyti moralinius reikalus ir kartu pateikęs pavyzdžių, rodančių, kad koherentinio kriterijaus taikyti neįmanoma, Bayle'is potencialiai sukūrė naują situaciją. Manyčiau, kad jis ne iki galo suvokė, kaip susikomplikavo jo iškelta problema ir kokias ji skatina konsekvencijas; iš čia, be kita ko, kyla tam tikrų prieštaravimų, šiuo požiūriu pastebimų jo nuostatoje. Esama, atrodo, dviejų pagrindinių interpretacijos krypčių, slypinčių šiame jo koncepcijos fragmente.

Religinė sąžinės prigimtis

Pirma jų yra pripažinti, – o tai natūralu, nes išorinis vertinimas neįmanomas, – kad suinteresuotasis pats yra galutinis save vertinantis autoritetas. Kadangi svarbiausias veiksnys – kaip liudija išmaldos pavyzdys – yra intencijos autentiškumas, o ji negali būti objektyvizuota, turime akceptuoti tai, ką žmonės patys sako apie nuoširdumą sekant paskui sąžinės balsą. Nesunku pastebėti, jog toks požiūris išplėstų toleranciją taip, kad praktiškai išnyktų visi apribojimai; juk reikėtų aprobuoti visas individualias opinijas bei veiksmus, jei tik jų autoriai būtų nurodę sąžinę kaip šaltinį. Daugmaž taip galėjo mąstyti Bayle'is rašydamas, kad neįmanoma falsifikuoti sąžinės priesako diegti kitiems savo religiją ugnimi ir kardu. Taigi Bayle'io suformuluotas argumentas prieš

netoleranciją galėjo būti pavartotas ir demonstruojant spąstus, kuriuos paspendžia tolerancijos pagrindimas sąžinės neliečiamumu. Juk niekas netrukdo apeliuoti į sąžinę pavojingiems, tiesiog nusikalstamiems veiksmams pagrįsti. Tokioje situacijoje – kaip rodo anksčiau aptarta Bayle'io argumentacija – apsaugos priemonė buvo ne autentiškesnės ir nuolaidesnės sąžinės ieškojimas (nes tai reikštų bandymą objektyvizuoti jos vertinimus), bet nurodymas į racionalų abipusiškumo principą ir abipusiškumo naudą. Jeigu visiems būtų leidžiama ugnimi ir kardu atversti į tikėjimą, vadinasi, leidžiama ir vieniems kitus sunaikinti; taigi kiekvienam protingam žmogui atvertimas ugnimi ir kardu turi atrodyti absurdiškas.

Šis samprotavimas mus kiek nutolina nuo sąžinės neliečiamumo problemos ir atskleidžia tam tikras galimas aptarimo argumento implikacijas. Jeigu pripažįstame, kad sąžinė yra kontroliuojama vien individo, taigi sutinkame teigti pagrįstus visokius, net beprotiškiausius jos padarinius, vadinasi, potencialus jų reguliavimo būdas būtų apeliacija į individualų naudingumo jausmą; kitaip nei sąžinė, jis suvokiamas ir kitų žmonių, nes remiasi bendrais dalykais, kad ir tokiais kaip troškimas išsaugoti gyvybę. Šitaip naudingumo jausmas atliktų vidinės galios vaidmenį slopinant sąžinės neatsakingumą, kartu išsaugodamas jos vidinio autoriteto nesugriaunamumo principą; ne politinė valdžia ar bažnytinė institucija neleistų žmogui eiti paskui vidinį balsą, bet pats žmogus savo suvereniu sprendimu pripažintų tokio žingsnio neišperkamumą.

Tokiam samprotavimui – jei suteiktume jam esminį vaidmenį aptariamame argumente – galima turėti tam tikrų priekaištų. Sąžinės ir naudingumo jausmo derinimas ne visuomet veda prie Bayle'io užsibrėžtų tikslų. Ypač moralinių problemų atžvilgiu. Galima įrodinėti, kad žmogus neverstų savęs būti nuoširdus duodamas ar

atsisakydamas duoti išmaldą, bet dažnai elgtųsi taip, kaip reikalauja tradicija ar aplinkos spaudimas. Visiškai nėra reikalo kiekvienam, besivadovaujančiam tarpusavio naudingumo principu, susikurti motyvacijos autentiškumą. Daug labiau tikėtina, kad naudingumo instinktas suformuos tam tikrą hipokrizijos mechanizmą, ypač ne itin svarbių reikalų atvejais. Matydami dramatinį vidinio priesako vartoti ugnį ir kardą dėl savo religijos triumfo ir racionalumo jausmo kontrastą, galbūt sugebėtume pertvarkyti sąžinę taip, kad ji atsikratytų šio priesako. Tačiau sunku įsivaizduoti vykstant tokį procesą išmaldos ar žmonių santykių atveju; labiau tikėtinas yra vadovavimasis naudingumu, kurį gali pridengti klaidinanti draugystės, gailesčio, gailestingumo ar užuojautos kaukė.

Beje, šios interpretacijos yda dar gilesnė. Atrodytų, jog beveik nepastebimai persikėlėme iš vidinių balsų pasaulio į tvirto racionalizmo bei utilitarizmo tikrovę. Jeigu sąžinė yra gana giliai paslėpta nuo išorinio stebėtojo, o racionaliai kalkuliacijai priskiriamas gana svarbus vaidmuo, anksčiau ar vėliau tokia sąžinė išnyks iš mūsų akiračio, užleisdama vietą hobsiškajai ar kokiai nors panašiai perspektyvai. Kam kalbėti apie neprasiskverbiamą individualią sąžinę, jeigu galutinį sprendimą priimame remdamiesi *rules of prudence*, kurias supranta visi racionalūs subjektai? Svarbu ne tik tai, kad Bayle'io argumentas, skelbiantis, jog visos pasaulio religijos privalo toleruoti viena kitą, nes kitaip kiekvienai jų būtų leidžiama vartoti prievartą, puikiausiai galėjo būti suformuluotas ir kokio nors Hobbeso šalininko. Dar svarbiau yra tai, kad žmonių sąžinei esant kitiems neįskaitomai, visus moralinius ginčus būtų, be abejo, geriau reguliuoti racionalia kalkuliacija nei kokiais nors moralinės veikiančių žmonių intencijos autentiškumo motyvais.

Taigi nepralaidžios individo sąžinės koncepcija kelia tokią dilemą: arba absoliuti visų sąžinės sprendimų tolerancija, arba racionalios kalkuliacijos kriterijų taikymas sąžinei. Pirmuoju atveju turėsime sveiką protą įžeidžiantį tolerancijos neribotumą, antruoju – sąžinės sąvoka neteks prasmės. Tačiau Bayle'is neskelbė naivaus tikėjimo taikiu, vien individualia sąžine besivadovaujančių žmonių koegzistavimu, bet ir nebuvo hobsininkas. Sąžinės sąvoka jam reiškė ne tik vidinį balsą ar nepaneigiamą teisingumo ar neteisingumo jausmą, eventualiai modifikuoto remiantis utilitaria kalkuliacija. Jis ją interpretavo pirmiausia religinėmis kategorijomis, taigi kaip bandymą suvokti Dievo valią. Todėl sąžinė buvo ne duotybė, o procesas, veikiau nuolatinis iššūkis, kuriam religingas žmogus turi priešintis. Ir toleranciją padarė įmanomą prielaida, jog kiekvienas jautrus religingas individas daro nuoširdžią dvasinę pastangą tiesos pažinimo kryptimi ir todėl nusipelno akceptacijos.

> Dievas mums rodo tiesą, – rašė Bayle'is, – užkraudamas pareigą apmąstyti tai, kas buvo perteikta, ir ištirti, ar tai tiesa, ar ne. Taigi reikėtų manyti, jog jis tiesiog reikalauja iš mūsų, kad sąžiningai nagrinėtume ir ieškotume, o kai jau kuo geriau atliksime tyrimus, jis bus patenkintas priėmęs mūsų įsitikinimus, kurie mums atrodo teisingi, ir mūsų meilę šių įsitikinimų objektams kaip dangaus dovanai[13].

Sunku nustatyti, kiek čia Bayle'is buvo linkęs manyti, kad visi žmonės faktiškai tokiu būdu formuoja nuomones ir veikia, taigi kad šis mechanizmas, daugeliu konkrečių atvejų mums nesuvokiamas, vis dėlto iš esmės suprantamas, o kiek įtaigavo kažkokį naują moralinį postulatą, jog tolerancija turi formuoti būtent tokią žmonių nuostatą, nes tik tuomet nekiltų įtarimų, kad ji skatina melą. Neabejotina bent jau tai, kad, norėdami pripažinti Bayle'io

koncepciją įtikinančia, turime – pabrėžkime tai dar sykį – priimti jos religinį pobūdį. Individualių sąžinių neįskaitomumas taps tolerancijos pagrindu tik tuomet, jei pripažinsime, kad kiekvienas individas nuoširdžiai skrodžia savo sąžinę tiesos šviesa, ogi tai, pasak Bayle'io, galime padaryti tik laikydami Dievą tos sąžinės šaltiniu. Juk tik tuomet žmogus atsiduria tokios didžiulės atsakomybės ir tokios stiprios motyvacijos akivaizdoje, kad įtarinėti jį tiesiog nėra reikalo; sąmoningai apgaudinėti sąžinę mėginant suvokti Dievo valią – šiaip jau didelis blogis – turėtų būti retenybė. Moralinės problemos, – pabrėžkime, – tokios kaip išmaldos davimas, netelpa šioje kategorijoje, o jeigu ir gali čia atsirasti, tai tik kaip religinių problemų išvestinės; visokioms žemesnio rango problemoms, nesusijusioms su Dievo valia, šis argumentas netaikytinas. Taigi vėl išryškėja fideistinis koncepcijos aspektas: kelią į kitų religijų ir konfesijų toleranciją atveria įsitikinimas, kad tikėjimo ir pamaldumo jėga yra galingiausias žmogaus sąžinės reguliatorius.

Fideistinis sąžinės argumento pobūdis dar aiškesnis Bayle'io pastabose apie ateistus. Kad ir kaip ryžtingai reikalavęs tolerancijos ir ateistų atžvilgiu, šitaip samprotaudamas jiems sukėlė gana dviprasmišką situaciją. Juk ateisto sąžinė pasirodė ydinga palyginti su tikinčio žmogaus sąžine: jai trūksta religinio turinio, kuris valdovui ar teisėjui yra „neįveikiama kliūtis" ir garantuoja „būtiną apsaugą". Taigi ateistas negali apeliuoti į argumentą „Geriau klausytis Dievo nei žmonių", o jo veiksmai ir žodžiai, nebūdami susiję su nuoširdžiu Dievo valios prasmės ieškojimu, praranda kontaktą su tolerancijos šaltiniu. Tai nereiškia, kad Bayle'is siūlė čia pasmerkti ateistus kaip nepatikimus žmones. Jis tik teigė, jog sąžinės neliečiamumo prielaida jiems netaikoma, o todėl jie labiau rizikuoja politinės valdžios veiksmų akivaizdoje ir turi būti pirmąja jos įtarumo auka.

Eliminavus iš ateistų sąžinės religinį turinį, juos imama traktuoti vien kaip politinę grupę, taigi visa, ką jie nuveiks ar pasakys, bus svarstoma rigoristinėmis saugumo bei politinės tvarkos stabilumo kategorijomis[14].

Moralės atskyrimas nuo religijos

Antra interpretacijos kryptis keliais atžvilgiais yra priešinga. Ankstesnė prielaida lėmė, kad pats suinteresuotasis yra vienintelis autoritetas, vertinantis savo įsitikinimų autentiškumą bei savo sąžinės nuoširdumą; dabar manoma, kad dėl veiksmo ir pripažįstamo principo koherencijos neįskaitomumo geriau apskritai atsisakyti religinių bei vidinių motyvacijų svarstymo ir apsiriboti vien veiksmų vertinimu. Taigi religija, suprantama kaip individualus dvasinis išgyvenimas, turėjo atsidurti už suinteresuotumo sferos ribų, o moraliniai ir politiniai papročiai įgijo ypatingos reikšmės. Sąžinė ir toliau buvo laikoma neliečiama, tačiau kiek kitokiu aspektu: jos neliečiamumą lėmė tai, kad ji buvo eliminuota iš vertintinos srities ir apie ją liautasi kalbėjus. Ir dar vienas skirtumas: anksčiau kalbėta apie individus, o dabar susidomėjimą kėlė veikiau kolektyvai. Filosofas vertino religiją ne pagal jos turinį, ne pagal ją išpažįstančiųjų išgyvenimo nuoširdumą, ne pagal jų pastangas suvokti Dievo valią, o pagal moralinį papročių, kuriuos bendruomenės sugebėjo sukurti, lygmenį.

Filosofiniame komentare šis motyvas nėra itin išplėtotas, užtat jis dominuoja ankstesniame darbe – *Įvairiose mintyse apie kometą*. Čia Bayle'is daro dvi svarbias išvadas, glaudžiai susijusias su tolerancijos kategorija ir rodančias, kurlink turi kreipti priimta įžanginė prielaida. Pirma išvada – tai religijos atskyrimas nuo moralės. Mėgindami spręsti, – rašė Bayle'is, – apie moralinę visuomenės būklę pagal jos išpažįstamos religijos turinį, susidarytume nepaprastai klaidinantį vaizdą. Norėdami, pavyzdžiui, įvertinti krikščioniškąją bendruomenę remdamiesi čia paplitusiu tikėjimu paskutiniuoju teismu, rojumi ir pragaru, be abejo, turėtume būti tikri, kad bendruomenės nariai gyvena bijodami Dievo, vengia nuodėmių ir puoselėja dorybes. Tačiau, – teigia Bayle'is, – pakanka probėgšmais susipažinti su tikrove, kad įsitikintume tokios diagnozės absurdiškumu. Tai reiškia, kad religija tik vos vos veikia visuomenės elgesį. Faktas, jog kas nors tiki religija, skleidžiančia gėrio ir meilės idealus, nesuteikia nė mažiausios garantijos, kad jis pats gyvena pagal šiuos idealus. Panašiai faktas, jog kas nors netiki tokia religija, anaiptol neimplikuoja, kad jo elgesys stokoja gėrio ir meilės, o jis pats yra prastas artimas ar pilietis. Religijos ir moralės susiejimo klaida kyla iš neteisingos žmonių elgesio interpretacijos, pagrįstos prielaida, jog žmogus vadovaujasi pirmiausia bendrais principais. O juk kur kas labiau jis yra veikiamas kitų veiksnių, visų pirma „temperamento, natūralaus polinkio į malonumą, tam tikrų daiktų poreikio, troškimo kam nors patikti, bendravimo su kitais suformuotų įpročių“[15]. Taigi už abstrakčius religinius principus stipresnės tampa *passions présentes du coeur*[16], ir ši taisyklė taikoma visų konfesijų ir visų religijų žmonėms.

Antra išvada – iš dalies pirmosios padarinys – yra susijusi su ateistais, kurie, vadovaujantis ankstesnėmis nuostatomis, turi būti

pripažinti lygiateise grupe[17]. Juk jeigu religija nesusijusi su moraliniu visuomenės lygiu ir neformuoja jos papročių, nėra pagrindo ją atmetančius ateistus laikyti moraliai destruktyvia grupe. Juk *passions présentes du coeur* veikia visus žmones daugmaž vienodai – ir tikinčiuosius, ir tuos, kurie neturi tikėjimo. Tad nėra pagrindo teigti, kad ateistinė visuomenė turėtų kokių nors ypatingų keblumų formuodama atitinkamus papročius ir jų laikydamasi. Taisyklės, valdančios visas visuomenes, – krikščioniškąsias, pagoniškąsias ar, hipotetiškai, ateistines, – kyla ir iš naudingumo mechanizmų, nulemtų saugumo bei gyvybės išsaugojimo būtinybės, ir iš natūralių dorybių, – sąžiningumo, garbės, pagarbos troškimo, – kurios yra senesnės už bet kokią religiją, nes tai „grynas Gamtos, arba bendrosios Apvaizdos, kūrinys“[18]. Taigi ateistai turi laikytis naudingumo principų, bet kartu jiems gali būti būdingas garbės jausmas ar šlovės ir pagarbos siekimas; nes, nors jie ir netiki amžinuoju gyvenimu, bet trokšta įamžinti savo vardą ir darbus. Kad taip yra iš tikrųjų, rodo pagoniškų visuomenių pavyzdžiai: nepripažįstantys vienintelio asmeninio Dievo ir absoliutaus teisingumo ar amžinojo gyvenimo idėjos, jie buvo artimesni ateizmui nei krikščionybei. Stiprus sąžiningumo jausmas irgi nesvetimas ateistams, ir tai įrodo faktas, kad jie turi savo kankinių, kurie atidavė gyvybę už ateizmą, nes manė jį esant teisingą.

Daugelis problemų, kylančių iš abiejų išvadų, kreipia mus į jau anksčiau svarstytas sferas, – religijos pašalinimas iš viešojo gyvenimo ar prigimtinės teisės elementų pašalinimas iš jos, – kurios šiaip jau tiesiogiai nesusijusios su sąžinės sąvoka. Vis dėlto atsiranda motyvų, ypač santykio su ateistais kontekste, kur sąžinė atlieka tam tikrą vaidmenį ir – įdomiausia – atrodo kiek kitaip suvokiama. Prisiminkime, kad anksčiau – *Filosofinio komentaro* koncepcijos kon-

tekste – ateistų sąžinė buvo pripažinta iš dalies esanti defektyvi, nes neturinti religinio turinio, o tai yra veiksnys, mobilizuojantis uoliai ieškoti tiesos ir atvirai vertinti save. Tačiau dabar ateistai neatrodo blogesni už tikinčiuosius; maža to, Bayle'is vertina juos aukščiau už stabmeldžius, labai plačiai vartodamas šį terminą ir taikydamas jį, be kita ko, tiems, kurie gamtos reiškiniuose (kaip, pavyzdžiui, kometa) ieško Dievo įsikišimo. Taigi kas nulėmė, kad ateistai buvo taip aukštai įvertinti filosofo, kuris šiaip buvo pamaldus krikščionis? Ogi religijos atskyrimas nuo moralės. Juk jis ne tik likviduoja ankstesnį tikinčiųjų pranašumą prieš netikinčiuosius, moralumo šaltinį priskirdamas visiems bendrai sferai, bet ir – tiesiogiai ar netiesiogiai – daro ateistus tinkamiausia grupe natūraliam moralumui taikyti ir jam paklusti. *Passions présentes du coeur* juos veikia lygiai taip pat stipriai kaip ir kitus, užtat ateizme nėra stabmeldystės pagundos. Taigi, jeigu dorybingi ir pamaldūs krikščionys būtų Bayle'iui optimali grupė, antroje vietoje jis, be abejo, matytų ateistus, vertindamas juos aukščiau už tuos krikščionis, kurie arba nusigręžia nuo prigimties, matydami moralumo kriterijų tikėjime, o ne prigimtyje, arba puola į stabmeldystės nuodėmę, gamtos procesuose ieškodami tiesioginio Dievo įsikišimo.

Bet kuo čia vis dėlto dėta sąžinė? Kol atsakysime į šį klausimą, atkreipkime dėmesį į tai, kad dvi išvados, Bayle'io padarytos *Įvairiose mintyse*, skirtingai traktavo žmogaus prigimtį: pirmoji pabrėžė utilitarinius šios prigimties aspektus, o antroji išryškino natūralaus jos moralumo bruožus. Apsiribojus utilitariniu aspektu, sąžinė netektų bet kokio aiškinamojo turinio: žmogaus gyvenimas būtų kontroliuojamas arba taikomosios suverenių individų kalkuliacijos, arba aukščiausio naudingumo, reprezentuojamo valstybės, kuri paimtų nagan individualiuosius egoizmus. Pabrėžus natūraliąją

žmogaus prigimties moralę atsiveria nauja perspektyva. Savarankiškas ir suverenus žmogus gali įveikti apribojimus, kuriuos primeta *passions présentes du coeur*, vadovaudamasis natūraliosios moralės reikalavimais. Šioje srityje ateistai gali lygiai taip pat nepriklausomai ir savarankiškai siekti dorybės kaip ir krikščionys ar pagonys, o tokio sugebėjimo įrodymas yra, priminsiu, ateistai kankiniai. Mirdami dėl teisingais laikomų įsitikinimų, jie paliudijo vidinį savo dorumą, kuris primena – iš pažiūros, kaip paaiškės vėliau – tą sąžinę, apie kurią rašė Bayle'is *Filosofiniame komentare*. Abiem atvejais vidinė dermė laikoma moraliai sutaurinančiu dalyku. Skirtumas tik tas, kad *Komentare* sąžinės šaltinis buvo religinis – tai buvo pastanga suvokti Dievo valią, o *Įvairiose mintyse* jos šaltinis natūralus – vadinasi, ji yra individualus jautrumas, duotas žmogui gamtos ir leidžiantis jam savarankiškai ir nepriklausomai siekti moralinių tikslų. Taigi sąžinė, kilusi iš religijos, ir sąžinė, kilusi iš natūralaus moralumo, gerokai tarpusavyje skiriasi ir atskleidžia visiškai skirtingus sąmoningumo aspektus.

Svarbiausias skirtumas yra tas, kad vidinis ateistų dorumas ir jų sugebėjimas atiduoti gyvybę dėl įsitikinimų anaiptol nepagrindžia natūraliosios sąžinės neliečiamumo. Pripažinus natūralias, o ne religines dorybės šaknis, iš tikrųjų būtų galima laikyti ateistus lygiateisiais moralės subjektais ir priskirti jiems tokius pat ketinimus siekti moralinio tobulumo, kokie buvo būdingi tikintiesiems, tačiau toks pripažinimas neleido taikyti sąžinės kriterijaus. Tai, kad ateisto dorybės troškimas buvo toks pat stiprus kaip ir krikščionio, nereiškia, kad jo vidinis įsitikinimas, jog jis pasiekė dorybę, įrodo tikrai tą dorybę pasiekus ar neleidžia bandyti tai įrodyti objektyviai. Priėmus moralės natūralumą, derėtų taip pat pritarti – ir Bayle'is, be abejo, tokį pritarimą pareiškė – daugiau ar mažiau objektyviam

moraliniam veiksmų ir papročių vertinimui. Pati moralės atskyrimo nuo religijos idėja buvo motyvuota ne vien troškimu negrįsti religija aiškiai nemoralių veiksmų (tokių kaip persekiojimai, kankinimai ir t. t.), bet ir noru tiksliai, vadovaujantis proto šviesa, atskirti moralius veiksmus ir papročius nuo nemoralių. Sutikdami ką nors, pasiryžusį mirti dėl savo moralinių įsitikinimų, galime, remdamiesi Bayle'io koncepcija, laikyti jį asmenybe, sugebančia pasiekti dorybę, tačiau visiškai neturime jaustis įpareigoti vertinti jo veiksmus ir papročius kaip dorybingus. Šis žmogus gali klysti, o mes turime teisę pasmerkti jo veiksmus ir papročius nepriklausomai nuo to, ar jis yra pamaldus krikščionis, religinis veidmainys, ar aršus ateistas, pasiryžęs atiduoti gyvybę už tiesą.

Dualizmo dinamika

Iš trijų Bayle'io sąžinės traktuočių ši pastaroji neimplikuoja jokios naujos tolerancijos vizijos, palikdama ją tose ribose, kurias nustatė moralios prigimtinės teisės koncepcija (analizuota antrame skyriuje). Įdomesnės yra dvi kitos traktuotės. Pirmoji – prisiminkime – kildinta iš religinio egalitarizmo, kuris akivaizdžiai susijęs su tolerancija; kadangi religiniai išgyvenimai pasirodė esą nevertintini tiesos ir melo kategorijomis, visas religijas ir konfesijas reikėjo laikyti lygiateisėmis. Antroji sąžinės traktuotė irgi implikavo toleranciją; kadangi žmogus, patirdamas religinį išgyvenimą, nuoširdžiausiai ir uoliausiai siekė suvokti Dievo valios prasmę, tad išorinė intervencija, pavyzdžiui,

valstybės ar bažnytinių institucijų, ne tik buvo nereikalinga, bet tiesiog naikino tikrojo pamaldumo esmę.

Taigi abiem atvejais tolerancija kildavo iš religinio išgyvenimo specifikos ir buvo jo egzistavimo sąlyga. Prievarta kiekvienu atveju buvo pasikėsinimas į šio išgyvenimo esmę, arba pasikėsinimas į tikėjimą, taigi ir pasikėsinimas į pačią religiją. Tikėjimas ne tik nereikalavo jokios paramos ar jokio galutinio pagrindo, – tokia parama ar toks pagrindas taikė į jo prigimtį, – bet, maža to, visi jo kelyje pasitaikydavę sunkumai jam buvo svarbus savo vertės išbandymas. Pagal pirmą traktuotę tolerancija implikavo tam tikrą tikėjimo heroizmą – jis atsirasdavo suvokus įvairias skaudžias išvadas, kurias primesdavo protas ir kurios buvo nulemtos religinio egalitarizmo; pagal antrąją tolerancija įprasmindavo pastangas, būtinas individui, kad suprastų Dievo valią. Todėl toleranciją reikėjo ginti ir kaip taisyklę, suteikiančią galimybę veikti kitoms religijoms ir konfesijoms, ir kaip būtiną savo tikėjimo tobulinimo sąlygą. Kitaip tariant, toleranciją giname dėl kitų religijų, bet pirmiausia – dėl savo tikėjimo.

Šitaip suprantama tolerancija buvo nepaprastai stipriai pagrįsta; norint jai pasipriešinti, reikėjo sumenkinti tikėjimo reikšmę religijoje, o tai turėjo atrodyti rizikinga. Vis dėlto šis pagrindimas gali sukelti tam tikrų abejonių, kurių svarbiausios yra dvi. Pirmiausia neaiškus yra tikėjimo ir moralumo santykis. Atskyrus tikėjimą nuo papročių ir įtaisius jį giliuose subjektyvumo kloduose, būtų galima tikėtis, kad jis gerokai nutols nuo moralės ir politikos reikalų, ir jam taikomas tolerancijos principas šiems reikalams neturės jokios įtakos. Todėl Bayle'is šias sferas aiškiai atskyrė: viena vertus, turime tikėjimą, kurį tolerancija saugo ir taurina; kita vertus, turime papročius, moralę

ir politinį gyvenimą, kur privalomi yra įstatymų griežtumas ir valstybės nutarimų kategoriškumas. Be abejo, toks tikslus dviejų sferų atskyrimas išspręstų keblumą, tačiau neatrodo, kad jis būtų atliktas iki galo, ir net paties Bayle'io koncepcijoje. Prisiminkime, kad religiškai traktuojamą sąžinę jis laikė moraliai pritaikoma (pavyzdžiui, išmaldos klausimo atveju) ir vartojo sąvokas, tokias kaip moralinis sąžiningumas, kurios turėjo religinių konsekvencijų (pavyzdžiui, moraliai pagrįsdavo ateizmą).

Visa tai turėtų liudyti, kad Bayle'io žmogui būtų nepaprastai sunku gyventi tikslioje dualistinėje schemoje, kur religinė sąžinė veikia vien tikėjimo sferoje, o moralė ir politika paklūsta griežtoms taisyklėms. Labai tikėtina, jog toks žmogus į religinės tolerancijos domeną vis mieliau stengtųsi įtraukti tam tikras moralines problemas, traktuodamas jas – nepaisant pirminės dualistinės schemos – kaip savo statusu giminingas tikėjimo reikalams. Kur kas mažiau tikėtinas atrodo atvirkščias procesas, taigi vis nuoseklesnis prigimtinės teisės taisyklių taikymas problemoms, netelpančioms tiksliai apibrėžtame religinio tikėjimo lauke, kitaip tariant, stipraus subjektyvaus galutinių reikalų jausmo sferoje. Šiai pastarajai galimybei nei Bayle'io filosofija, nei dauguma kitų ano meto filosofinių koncepcijų nebuvo pakankamai gerai pasiruošusios, todėl prigimtinės teisės rigorizmas, turėjęs reguliuoti netikėjimo sferą tam, kad tikėjimo sfera galėtų būti saugoma tolerancijos, pamažu prarasdavo privalomąją galią. Papročių ir moralės sfera įgydavo vis daugiau atsparumo rigoristinių kvalifikacijų atžvilgiu ir buvo pripažinta – maždaug nuo Johno Stuarto Millo laikų – reguliuojama subjektyvių individualių jausmų. Taigi stiprius individualius jausmus moralės reikaluose imta saugoti remiantis sąžinės neliečiamumo principu, nors jie neturėjo

nieko bendro su religiniu tikėjimu, dėl kurio šis principas buvo suformuluotas ir be kurio atrodė neturintis prasmės.

Kalbos apie moralinės sąžinės neliečiamumą – pagal analogiją su religine sąžine – sukėlė naujų komplikacijų. Nors „tikėjimo heroizmas", arba laikymasis savo subjektyvios Dievo traktuotės, neatrodo esąs kokia nesąmonė, „moraliniame heroizme" vis dėlto matyti kažkokia paikybė. Tai anaiptol nereiškia, kad nebūna situacijų, kurios reikalautų tokio heroizmo; tai reiškia tik tiek, kad kiekvienąsyk tokia situacija yra gilios krizės ir moralinių principų lūžio ženklas. Juk moralė taikoma kolektyviniam gyvenimui, kuris būtent jos normų yra reguliuojamas. Jeigu kyla individualaus didvyriško veiksmo būtinybė, vadinasi, taisyklės funkcionuoja prastai arba yra ydingai traktuojamos. Toks žygdarbis, individualų jausmą priešpriešinantis kolektyvinėms taisyklėms, gali labai teigiamai paveikti visuomenę, tačiau tai turi būti išskirtinis reiškinys. Jeigu visi savo subjektyviais jausmais turėtų herojiškai priešintis visuotinėms taisyklėms, tai būtų gana absurdiška ir bylotų apie moralinę visuomenės ligą. Neaiškus yra ir autoritetas, vardan kurio reikėtų tai daryti. Galima, žinoma, kalbėti apie vidinį balsą, kurį traktuotume kaip religinio jausmo, taikliai suvokus Dievo valią, atitikmenį; tačiau toks aiškinimas ne itin dera teorijoms, neatsižvelgiančioms į religinį moralės šaltinį. Tokiu atveju kalbos apie sąžinę kaip apie vidinį balsą būtų metaforiškos arba retoriškos, primenančios senus religinius ginčus; ir ne jos – kad ir kaip deklaruotume besąlygišką būtinybę paisyti sąžinės neliečiamumo – saugo individualius jausmus. Jeigu ir galima kalbėti apie tokią apsaugą arba, plačiau, apie toleranciją, tai jos ištakos slypi tam tikrose Naujųjų laikų idėjose, visų pirma individualistinėse naudingumo ir teistų koncepcijose. Religinės sąžinės neliečiamumo principo įtaka buvo tokia, kad, akcentuodamas individualaus

tikėjimo patyrimo neredukuojamumą, jis leido individualizmui įgyti nepaprastos jėgos; o šis ilgainiui atsiribojo nuo religinės patirties ir tapo autonominiu autoritetu, nusakančiu moralinius kriterijus.

Kita iš Bayle'io koncepcijos kylanti abejonė susijusi su tikėjimo ir proto santykiu. Čia, kaip ir anksčiau, turime dualistinę schemą, kurioje tikėjimo sfera saugoma būtent todėl, kad ji susijusi su tikėjimu, o ne su protu, tačiau proto sfera negali būti saugoma remiantis tokiais argumentais, kurie naudojami saugant tikėjimo sferą. Fideistinės sąžinės neliečiamumo koncepcijos prielaidos lėmė, kad religinė tolerancija, kurią ši koncepcija grindė, liko visiškai svetima minties laisvės principui. Šis principas juk susijęs su proto sfera, kurią valdo kiti dėsniai ir kuriai taikomi kiti, aišku, griežtesni vertinimo kriterijai. Todėl laisvojo intelektualinio gyvenimo, minties nepriklausomybės nuo politinio ar institucinio spaudimo, tiesos autonomiškumo idėjos netapo samprotavimų apie sąžinės laisvę objektu. Jei ir buvo šioje argumentacijoje kokių minties laisvės motyvų, jie glūdėjo pačioje dualistinėje schemoje, leidžiančioje vadovautis proto teiginiais nepaisant tikėjimo autoritetų. Sakyti, kad laisvė siekti tiesos turi būti ginama remiantis tais pačiais principais kaip ir laisvė tikėti Šventąja Trejybe ar Nekaltu Prasidėjimu, reikštų, pasak Bayle'io, proto sferos degradaciją. Formuluojant tai dar vaizdžiau: tikėjimo kankinys ir mokslo kankinys neturi nieko bendro.

Ir vis dėlto, kaip ir anksčiau, Bayle'io koncepcija turėjo tam tikros dinamikos, kuri laikui bėgant turėjo išklibinti dualistinę schemą. Rašydamas, kad Kūrėjas reikalauja iš žmogaus vien nuoširdaus siekimo atskleisti tiesą, ir pats tokios nuoširdžios pastangos faktas yra tikrojo krikščioniškojo pamaldumo matas, Bayle'is suteikė pagrindą toleruoti klaidas už religinės sferos ribų. Šį argumentą galima panaudoti tvirtinant, jog kiekvienoje srityje,

nedisponuojančioje griežtais tiesos ir melo kriterijais, pats siekimo autentiškumas yra dorybė, kurią reikia ne tik toleruoti, bet ir aukštai vertinti. Taigi kai kurios filosofinės teorijos, etinės bei estetinės sistemos, negarantuojančios tiesos besąlygiškumo, galop galėjo atrodyti artimesnės religiniam tikėjimui nei mokslo teorijoms. Todėl – galima argumentuoti – jose atsirandantiems nuomonių skirtumams lygiai taip pat taikytinas tolerancijos principas kaip ir nuomonių skirtumams religiniais klausimais.

Nors tolerancijos išplėtimas peržengiant tikėjimo sferos ribas ir įžengiant į proto sferą pasirodė neišvengiamas, filosofiniu požiūriu šis procesas turėjo sukelti rimtų abejonių. Apibūdindamas tikėjimą, Bayle'is galėjo manyti, kad galutinių reikalų akivaizdoje žmogus stengiasi siekti tiesos, mėgindamas kuo geriau suvokti Dievo valią; tačiau tokia prielaida praras daug įtikinamumo ir netgi taps arbitralaus pobūdžio teiginiu, jei imsime kalbėti ne apie tikėjimą, – ypač gilaus protestantiško fideizmo kontekste, – o apie protą. Juk visai natūralu interpretuoti religingą žmogų kaip būtybę, kuri stengiasi gyventi pagal Dievo valią, užtat itin kontroversiška – bent jau Naujųjų laikų filosofijoje – interpretuoti žmogų kaip būtybę, kuri stengiasi gyventi pagal proto reikalavimus[19]. O ir pats Bayle'is rašė, kad žmogus vadovaujasi ne abstrakčiomis idėjomis, – vadinasi, ir ne tiesa, – bet *passions présentes du coeur*. Padarius prielaidą, kad žmonių gyvenimą determinuoja proto reikalavimai ir tiesa, reikėtų daryti išvadą apie kažkokią politinio autoritarizmo versiją, kai didesnės žinios suteikia didesnę valdžią; maža to, – tai buvo parodyta antrame skyriuje, – individo ir visuomenės gyvenimas tuomet būtų interpretuojamas pažinimo procesų kategorijomis ir tolerancija būtų tokio pat pobūdžio kaip pažinime, taigi reikštų pritarimą tezei, jog klaidų darymas (ir jų eliminavimas) yra neatskiriama

tiesos siekimo proceso dalis. Tačiau padarę prielaidą, kad žmogus savo gyvenime nesivadovauja pirmiausia protu kaip sugebėjimu atskleisti tiesą ir kelti tikslus, bet jį greičiau veikia aistros, egoizmas ir naudos jausmas, tolerancijos negalėtume grįsti įsitikinimu, jog žmonės nuoširdžiai siekia tiesos, bet – kaip ir anksčiau – reikėtų ją sankcionuoti vien utilitarizmo kategorijomis. Tuomet sąžinės neliečiamumą derėtų pripažinti retorine priemone, individualiam naudos jausmui suteikiančia kiek daugiau svarbos.

Autoritarizmas ir sąžinės laisvė

Šalia sąžinės neliečiamumo motyvo diskusijose apie toleranciją skamba ir kitas, kartais asocijuojamas su pirmuoju, bet iš esmės kitoks. Jis susijęs su minties laisve, o plačiau – su vidinio gyvenimo laisve. Kiek supaprastinant galima pasakyti, kad sąžinės neliečiamumas buvo tolerancijos gynėjų šūkis, o mąstymo laisvė buvo kategorija, į kurią mielai apeliuodavo tolerancijos kritikai. Toks pastebėjimas neturėtų kelti nuostabos: vidinio gyvenimo laisvės argumentas buvo antitolerancionistams patogus būdas įrodinėti, kad griežta valdžia iš žmogaus neatima gilaus tapatumo jausmo. Šioje argumentacijoje, panašiai kaip ir ginant sąžinės neliečiamumą, buvo nurodoma į tą patį individualaus tapatumo šaltinį – į specifiškai suprantamą tikėjimą. Traktuojant tikėjimą kaip giliausią vidinio žmogaus gyvenimo reiškinį, galima padaryti dvi priešingas išvadas: kad

tikėjimas, iš esmės neobjektyvizuojamas, turi būti saugomas nuo išorinio įsikišimo, ir kad jis pats gali būti tam tikra apsauga, nes yra visiškai nepasiekiamas iš išorės. Tolerancionistai akceptavo pirmą išvadą, jų priešininkai – antrąją. Teigdami, kad sąmonė galiausiai yra nepasiekiama išoriniams autoritetams, antitolerancionistai – sąmoningai ar ne itin – priminė seną stoikų tezę apie begalines galimybes trauktis į savo vidinį pasaulį ginantis nuo išorinio pasaulio agresyvumo. Šitaip jie nubrėžė tokią aiškią ir neįveikiamą ribą tarp vidinio ir išorinio žmogaus, jog praktiškai visa, kas nutikdavo vienam, galėjo būti visiškai nesusiję su tuo, kas vyko kitame. Taigi jie sugebėjo įsivaizduoti, kad, nebijodamas kaltinimo veidmainyste, žmogus gali politinėje sferoje dalyvauti valstybinės religijos apeigose, o vidinėje sferoje atsiduoti nevaržomai minties ir tikėjimo laisvei. Prikaišioti veidmainystę galima tik tuo atveju, jeigu būtų nustatyta, jog vidinė sfera privalo atitikti išorinę; tačiau tokia prielaida buvo atmesta. Parkeris, būdamas toks antitolerancionistas, krikščionybėje galėjo matyti išsilaisvinimo iš žydų teisės idėją – kaip liudija ankstesniame skyriuje cituotas fragmentas – būtent todėl, kad naujoji religija, pasak jo, suteikė vidinę laisvę ir vidinis gyvenimas nebuvo primetamas teisės bei papročių griežtumo.

Parkerio tekstuose – pabrėžkime – nėra sąžinės ir minties distinkcijos, ir tai itin būdinga jo požiūriui. Juk radikaliai atskyrus vidinį pasaulį nuo išorinio, jau nebesvarbu, ar kas nors yra mintis, suvokta kaip neišsakytas teiginys, ar tai yra sąžinė, taigi stiprus pirminis tiesos ar melo, gėrio ar blogio jausmas. Vidinio pasaulio atskyrimas nuo išorinio taip pat neturėjo reikšti, – ir faktiškai nereiškė, – kad ši vidinė sfera buvo suvokta kaip teritorija, kurioje vyksta neįprasti, individui svarbūs procesai minties arba sąžinės lygmenyje. Parkerio tekstuose gausu fragmentų, liudijančių aiškią

simpatijos šiai sferai stoką. Ir ne vien todėl, kad jį domino pirmiausia valdžios klausimai, o religinio išgyvenimo problemos – tik tarp kitko. Atrodo, jog gilus jo įtarumas kilo todėl, kad vidiniai jausmai, susiję su Dievu ir pareigomis jo atžvilgiu, irgi buvo atsakingi už religinio fanatizmo sukūrimą, o juk šis sudarė didžiausią pavojų taikai visuomenėje. Taigi religinis *zeal* galiausiai atsiranda iš tos pačios laisvės, kurią žmogui atvėrė krikščionybė. Ši tezė, nors ir prieštaravo kai kurioms Parkerio deklaracijoms apie vidinio gyvenimo laisvę, iš esmės puikiai atitiko jo koncepciją, nes kilo iš jo įsitikinimo dėl esminio religijos vaidmens vienijant visuomenę. Pripažindamas ją pagrindine integracijos jėga, turėjo suvokti ir tai, jog tam tikromis sąlygomis ji gali virsti rimčiausia dezintegracijos priežastimi, ypač kai vidiniai jausmai taps tokie galingi, jog nusvers pareigas valstybinės religijos atžvilgiu[20]. Egzistuoja, rašė jis, savotiška „valdovo ir sąžinės prerogatyvų konkurencija"[21].

Paradoksalu, bet kai kurie Parkerio pasisakymai – nors jis buvo anglų bažnyčios ir tradicijos apologetas – skamba kone kaip pagiriamasis žodis grynajai religijai, kuri gali išsiversti be jokių kultų, apeigų ar tradicijų.

> Religija tiksliąja šio žodžio prasme, – rašė jis, – iš visų dorybių mažiausiai pavojinga valdžiai, nes tai, kas joje svarbiausia, vyksta žmonių protuose, širdyse ir mintyse, kurie valdovui nepasiekiami; jos tikrasis židinys ir šventovė yra siela, o ten žmonės gali garbinti Dievą taip, kaip nori, neįžeisdami valdovo. Religinio kulto esmė yra vien dėkingumo kupinas jausmas ir nuostata Dievo gerumo atžvilgiu[22].

Kita vertus, sąžinės laisvės sąvoka – jis tai giliai juto – buvo itin pavojinga ir skatino išvadas, kurių jis priimti negalėjo ir apie kurias ryžtingai įspėjo. Parkeris teisingai pastebėjo, kad ši sąvoka

atgaivino daug religinių Reformacijos judėjimų, ir būtent tai kėlė ypatingą nerimą. Sąžinės laisvės šūkis buvo, pasak jo, politinis, su kuriuo vienos grupuotės siekė užvaldyti kitas, kad paskui primestų joms savo valią ir savo papročius.

Daugeliu atžvilgių Parkerio veikalas labiau atakuoja Reformacijos dvasią nei Visuotinę Bažnyčią. Bažnyčią jis vertino kritiškai, bet ne ją laikė didžiausiu pavojumi. Katalikybę Parkeris traktavo kaip tam tikrą anachronizmą, todėl pavojaus joje buvo mažiau. Užtat pagrindinis anarchijos ir dezintegracijos židinys buvo protestantiški judėjimai – ne vien dėl savo politinių veiksmų ir siekių, bet visų pirma dėl vidinio religinio išgyvenimo reikšmės iškėlimo. Reformacijos efektas, pasak jo, buvo:

> brutali ir fanatiška ignorancija, lėmusi, kad žmonės ėmė kalbėti vien apie patyrimus ir pakilimus, pripildydami pasaulį Dievo dvasios šurmulio ir ūžesio; dėl to jie yra nepagydomai įkvėpti savo klaikių ir beprotiškų fantazijų, pučiasi ir darosi arogantiški religijos atžvilgiu, drumsčia tvarką, niekina valdžią ir vadovaujasi vien nė už ką neatsakingos sąžinės kaprizais ir nuotaikomis[23].

Tad Parkerio pažiūrose matome aiškų nenuoseklumą (beje, ne vienintelį, kaip rodo pirmame skyriuje atlikta analizė), kuris galėtų byloti, jog nelengva atskirti vidinį žmogų nuo išorinio, pirmajam priskiriant mąstymo laisvę, o antrąjį padarant be išlygų paklusnų griežtai valdžiai. Vidinio ir išorinio autoritetų dilema neiškilo Parkeriui dėl tos paprastos priežasties, jog pirmasis nebuvo jam iš esmės joks autoritetas. Reikšminga yra vien tai, kad jo pastabos rodo, kaip įsivyravęs politinis racionalizmas išklibina vidinio ir išorinio pasaulių pusiausvyrą, kaip nedaug reikia, kad sąžinė virstų „kaprizais ir nuotaikomis“, savarankiški apmąstymai – „klaikiomis ir

beprotiškomis fantazijomis", o vidinis dieviškosios tiesos jausmas – „Dievo dvasios šurmuliu ir ūžesiu".

Nuosaikiosios prievartos racionalumas

Jeigu mąstymo laisvę apribotume ką tik aptarta traktuote, ji nesudarytų rimtesnių svarstymų vertos problemos. Tačiau šioje sąvokoje slypėjo kažkas daugiau nei galimybė nebaudžiamai plėsti politinę valdžią. Tai yra problema, kurią sąžinės neliečiamumo koncepcija ignoravo. Ši koncepcija – pakartokime tai dar sykį – nesuponavo sąžinei skausmingo, bet vis dėlto motyvuoto tolerancijos apribojimo galimybės, nes sąžinė iš prigimties negali paklusti išorinei drausmei; be to, ji inicijavo sąmonės procesą, kuris pamažu išplėtė neliečiamumo principo saugomą tolerancijos sferą. Nors ir nebuvo tikimasi visų įsikišimo į sąžinę formų panaikinimo, visos jos sulaukė vienareikšmiškai negatyvios moralinės kvalifikacijos. Šitaip buvo eliminuota nuolatinio neišsprendžiamo vidinių ir išorinių autoritetų konflikto galimybė – situacijos, prie kurios „vidinis žmogus" būtų turėjęs prisitaikyti. Bet štai antitolerancionistai (arba veikiau „pusantitolerancionistai", kaip juos vadino Bayle'is), pabrėždami išorinio autoriteto reikšmę, žmogui iškėlė klausimą, kuris tolerancionistams turėjo kelti sąmyšį: kaip vidinis žmogus gali išsaugoti savo prigimtinę laisvę, jeigu kartu jis turi sutikti su apribojimais, kuriuos jam kelia gamta ir politika?

Šiuo požiūriu įdomūs yra Jono Proasto – anglų antitolerancionisto, žinomo pirmiausia iš polemikos su trimis Locke'o Laiškais apie toleranciją – samprotavimai[24]. Priešingai nei Parkeris, rašantis apodiktiniais teiginiais, dažnai pasitelkiantis perdėtą retoriką, be to, per daug nesirūpinantis argumentų rišlumu, Proastas parodė aukštą polemikos kultūrą, nedaugiažodžiavo ir rūpestingai rinko argumentus.

Proastas gerai suvokė keblumus, kuriuos turėjo patirti krikščionis, norėdamas – tolerancijai pagrįsti – perkelti tikėjimą už tos sferos ribų, kur buvo privalomi tiesos ir melo kriterijai. Nemalonias aplinkybes sudarė religinis egalitarizmas, kurį paprastai švelnindavo teiginiu, kad religingas ir tolerantiškas žmogus, suvokdamas, jog niekad neturės įrodymų, kad būtent jo religija yra vienintelė teisinga, giliai tiki jos teisingumu. Vis dėlto Proastas taikliai atkreipė dėmesį į tai, kad, pašalinę bet kokį išsprendžiamumą religijos sferoje, neturėsime jokios apsaugos nuo pagrindinės religinio egalitarizmo konsekvencijos; šitaip, objektyvių kriterijų požiūriu, visos dabartinės, buvusios ir būsimos religijos bus nuvertintos, nes nė viena niekad negalės turėti pretenzijų į teisingumą[25]. Kad tam būtų galima pasipriešinti, – tokia buvo Proasto intencija, – tikriausiai reikėtų pakeisti pradinę prielaidą apie kategorišką neišsprendžiamumą. Taigi šis autorius atmetė požiūrį, kuris paskui taps Bayle'io išeities tašku, kad teisingos religijos išgyvenimo neįmanoma atskirti nuo neteisingos religijos išgyvenimo, teigdamas, – šiaip be jokio pagrindo, – kad egzistuoja tam tikras „visiškas tikrumas" (*full assurance*)[26], kuris turi lydėti visa, kas paremta tiesa, taip pat ir tikrąją religiją.

Proastas, deja, nepateikė šio „visiško tikrumo" apibūdinimo, ir tai komplikuoja jo argumento suvokimą. Tačiau jis ir nenurodė, –

verta pabrėžti, – nei kuri krikščioniškoji konfesija buvo toji tikroji, nei kas pasiekė tą proto būseną, kuri atsiranda patyrus tiesą. Jam veikiausiai rūpėjo pats tiesos pripažinimo principas ar išvados, kurias galima padaryti šį principą priėmus ar atmetus, bet ne savos religijos apologija ar svetimos atakavimas. Jis tik teigė, kad tikinčiam žmogui turi būti būdinga tam tikra objektyvizmo dozė. Taigi jis turi manyti, kad tikras tikėjimas – būtent todėl, kad yra tikras – kažkaip įsitvirtins pasaulyje ir objektyviai išsiskirs netikrojo fone. Tai nebūtinai turi reikšti politinį teisingosios šalies triumfą. Proastui veikiau svarbu buvo štai kas: jeigu religija nėra arbitralus individų sąmonės aktas, esama pagrindo ieškoti jos teisingumo patvirtinimo išoriniame pasaulyje. Todėl visiškai pagrįstas yra įsitikinimas, kad šviesus ir gerai išlavėjęs žmogaus protas greičiau išgaus iš religijos tiesą ir geriau atskirs ją nuo regimybės ar melo.

Proastas manė, kad šiam tikslui reikalingas intelekto potencialas nebuvo pakankamai išnaudotas, ir dėl to kaltino žmogaus prigimtį. Kaip ir Bayle'is, jis suvokė, kad svarbiausi žmogaus veiklos motyvai yra praktiškumas ir naudingumas. Užuot pasinaudoję proto suteikiamomis galimybėmis, žmonės mieliau vadovaujasi prietarais, emocijomis, negalvodami mėgdžioja kitus, siekia naudos. Tačiau Bayle'is iš tokio pradinio teiginio darė išvadą, kad religija turi būti atskirta nuo moralės ir galiausiai apgaubta tolerancijos, o Proastas manė kone priešingai: apie valdžios prievartos būtinumą. Valdžia, pasak jo, religijos sferoje turi vartoti prievartą, – ribotą, arba, kaip jis ją vadino, „nuosaikiąją", – tačiau ne eretikams atversti; tai visuomet yra brandaus proto reikalas. Čia – pastebėkime – Proastas buvo linkęs pritarti pagrindinei tolerancionistų tezei, jog religija yra toks subtilus ir iš gilaus individualaus patyrimo kylantis dalykas, kad prievarta, kaip galima jos skatinimo priemonė, turėtų atrodyti

pernelyg neadekvačiai. Tai anaiptol nereiškia, – tęsė Proastas, – kad, priėmę aną pradinį teiginį, esame pasmerkti tolerancijai. Prievartą galima vartoti kaip priemonę ištraukti žmogų iš tingumo, paskatinti jį mąstyti apie religiją.

Šitaip suvokiama prievarta galėjo būti dar labiau paremta Proasto požiūriu į politiką ir krikščioniškąją meilę. Jis atmetė Locke'o minimalistinės politikos – susijusios tik su saugumo, teisės ir nuosavybės klausimais – koncepciją, manydamas, kad tikrąją politinę bendruomenę turi vienyti daugiau dalykų, kurie sudarytų jos rūpesčių objektą. Taigi religija buvo vienas iš veiksnių, be kurių bendruomenė neįmanoma. O ir krikščioniškoji meilė, pasak Proasto, įpareigojo rūpintis artimo išganymu. Apeliuoti į meilės idėją ir ignoruoti mūsų artimųjų likimą matant, kad jie klysta, būtų tiesiog pasityčiojimas iš proto. Ir vėl, kaip ir anksčiau, Proastas pabrėžė, kad reikia ne žudyti ar kankinti, o pasitelkus priemones, kurios yra tėvų dispozicijoje vaikų atžvilgiu, mokytojų – mokinių, valdovų – valdinių atžvilgiu, priversti kitus kritiškai įsižiūrėti į savo įsitikinimus.

Svarbiausias viso šio samprotavimo elementas yra tas, kad Proastas visiškai netvirtino, jog valdžia visada turi religinę tiesą. Toks įsitikinimas prasilenktų su jo racionalizmu. Jis tiesiog manė, jog ji privalo rūpintis, kad žmonės nespręstų lengvabūdiškai su religiniu tikėjimu susijusių klausimų, bet kad suvoktų tokiems klausimams priderantį rimtumą. Formuluojant tai kitaip: traktuodama religiją kaip politinę problemą ir taikydama jai teisines sankcijas, valstybė priverčia pilietį mąstyti ir savarankiškai protingai spręsti, kokia religija yra teisinga, o kokia – klaidinga. Tai visiškai nereiškia, kad šis sprendimas bus palankus valdančiajai valstybinei religijai; jis gali būti ir negatyvus, bet ir tuomet nauda individui bus didžiulė.

Taikomos bausmės, – rašė Proastas, – nėra tokio pobūdžio, kad verstų žmones atmesti religiją, kurią jie laiko teisinga, arba priimti tokią, kurios jie teisinga nelaiko. Svarbu paskatinti juos rimtai ir nešališkai spręsti jų ginčą su valdovu: kuria kryptimi reikia eiti tiesos link. Jeigu išsprendus reikalą pasirodys, kad valdovas buvo neteisus, jie daug laimės, – net jei valdovas piktnaudžiautų savo valdžia, – nes geriau nei anksčiau žinos, kur yra tiesa. O visi apmaudai, su kuriais tektų susidurti, tai tik nepatogumai, kuriuos lengva ištverti – tai ėjimo paskui savo proto šviesą ir paskui savo sąžinę kaina. Aišku, tai nėra toks didelis nuostolis, kad turėtume atimti iš valdžios šią galią ir palikti kiekvienam atskiram žmogui rūpestį dėl savo sielos (kaip reikalauja mūsų autorius [Locke'as – *R. L.*]); tokiu atveju nepatirdamas jokio įsikišimo, žmogus arba visai nesirūpintų savo siela, arba rūpindamasis ja klausytų nepagrįstų prietarų, kaprizingos nuotaikos ar kokio nors gudraus apgaviko, kurį laikytų deramu vedliu[27].

Neostoicizmas: prievarta kaip lemtis

Kita koncepcija, derinanti vidinio žmogaus gynimą ir politinį griežtumą, atsirado neostoikų aplinkoje, o įžymiausias jos atstovas buvo pirmame skyriuje minėtas Justus Lipsijus. Tai įžvalgus autorius, įvairiai vertinamas savo amžininkų ir vėlesnių skaitytojų, bet jį irgi nelengva buvo vienareikšmiškai kvalifikuoti. Jis išgarsėjo po ginčo su Dircku Coornhertu, maksimalios religinės laisvės – taip pat ir ateistų laisvės – šalininku ir dėl to įgijo ryžtingo tolerancijos priešininko

reputaciją. Bent jau taip jį apibūdino Bayle'is savo *Filosofiniame komentare*, pateikdamas jį kaip pavyzdį, kur veda „šlykščios mūsų konvertistų maksimos". Priminė jam – cituotą pirmame skyriuje – sakinį iš svarbiausio jo veikalo *Politicorum sive civilis doctrinae libri sex*, kuris skambėjo: *clementiae non hic locus, ure seca, ut membrorum potius aliquod quam totum corpus inreat* („nėra vietos švelnumui: išdegink, išpjauk, nes geriau pašalinti vieną organą, negu būtų sugriautas visas kūnas"). Į Lipsijaus bandymą pasiaiškinti vėlesniame darbe *De una religione* Bayle'is atsakė smerkiančiu komentaru:

> Tai niekšiškiausia iš jo plunksnai priklausančių knygų, jei nekalbėsime apie senatvėje parašytus begėdiškus istorinius apsakymus ir kvailus eilėraščius. [Toliau eina nepaprastai kandi – mano minėta – Lipsijaus asmenybės charakteristika ir pašaipų kupinas sudėtingo jo likimo aprašymas – *R. L.*] <...> Kadangi autorius neišdrįso pripažinti visko, kas slypi žodžiuose *ure*, *seca*, jis pateikia kažkokius apgailėtinus skirstymus, iš kurių turėtume spręsti, kad eretikus galima pasmerkti myriop retkarčiais ir slapčia, tačiau nėra jokių apribojimų baudoms, trėmimams, išniekinimams, tvirkinimams. Visa ši koncepcija griūva į šipulius dar nepradėjus jos kritiškai svarstyti[28].

Tačiau kvalifikuoti Lipsijų kaip paprastą tolerancijos priešininką būtų interpretacinis perlenkimas. Pakanka paminėti, kad jis turėjo sąjungininkų kitoje ginčo dalyvių pusėje. Pavyzdžiui, itin aukštai Lipsijų vertino Montaigne'is, pats anaiptol nepriklausydamas antitolerancionistų stovyklai. *Esė* autorius rašė apie pagrindinę Lipsijaus knygą *Politicorum sive civilis doctrinae libri sex* kaip apie „mokslišką ir protingai sudarytą rinkinį"[29]. O apie patį šio „rinkinio" kūrėją *Raymondo Seybondo apologijoje* pasakė taip: „Justus Lipsijus, labiausiai išsimokslinęs iš mums likusių žmonių, turintis itin vikrų ir išlavintą protą"[30]. Montaigne'is neįžvelgė Lipsijaus veikale tų

motyvų, į kuriuos paskui atkreipė dėmesį Bayle'is, bent jau, aišku, nelaikė jų pagrindiniais. Beje, abu mąstytojai panašiai vertino vienas kitą: Lipsijus irgi pareiškė apie pagarbos jausmą bei idėjinį artimumą[31].

Bendroji Lipsijaus schema nėra originali tame fone, kurį randame ano ir vėlesnio meto pamfletuose prieš toleranciją, ginančiuose principą *cuius regio eius religio*: toleruoti galima tuos atskilėlius nuo tikėjimo, kurie užsidaro savo privatume (*peccant privatim*), o smerkti tuos, kurie savo atskalūnybę traktuoja kaip politinį nurodymą kitiems (*publice peccant*)[32]. Inkriminuotas sakinys – *ure*, *seca* – nebuvo direktyva žudyti kitatikius (beje, tekste niekur neminimi veiksmažodžiai *occido* ir *interficio*[33]), o tik citata iš Cicerono, susijusi su Katilinos maištu (to nesuprato Coornhertas, bet suprato Bayle'is, tačiau nepriėmė). Lipsijus čia priminė klasikinę medicinos metaforą, kuri buvo vartojama politiko vaidmeniui apibūdinti. Ji reiškia tik tiek, kad jeigu kai kurios konfesijos gali būti pavojingos visuomeninei taikai, – o juk tezė, kad jokia konfesija tokio pavojaus nekelia, neturi pagrindo, – tuomet politikas, kaip ir gydytojas, atsiduria situacijoje, kai reikia gelbėti visą politinį kūną. Tai tipiškas politinio racionalizmo, atsiradusio naujojoje filosofijoje, pavyzdys – racionalizmo, kuris nei mėgino nustatyti priemones tai nesveikai kūno daliai išpjauti, nei praktinių šio išpjovimo padarinių; bet kuriuo atveju ir racionalizmas, ir jį apibūdinanti metafora skatino priemonių dozavimo saikingumą atsižvelgiant į principą *in morbis nihil est magis periculosum, quam immatura* medicina („nėra nieko pavojingesnio sergant už nederamą vaistą")[34]. Žinoma, frazeologija tolerancionistams buvo šokiruojanti, ir tai nulėmė, kad kritikuojant mažiau dėmesio buvo skiriama čia iškeltai problemai – ką daryti su

konfesijomis, kurios gresia visuomeninei taikai, o koncentruotasi ties erezijų „išpjovimo“ ir „išdeginimo“ siaubingumu. Pats Lipsijus paskui gailėjosi pavartojęs nevykusią citatą ir dėl nesusipratimų, kurias ji sukėlė. *De una religione* jis rašė: „*Ure, seca.* O žodžiai, sukurti sumišus. Kad tik galėčiau juos sunaikinti, o kartu ir plunksną, kuria juos parašiau“[35].

Neostoicizmas, būdingas Montaigne'ui ir Lipsijui, lėmė, kad jie priėmė politinį griežtumą, bet padarė tai ne dėl sąmoningos politinės santvarkos koncepcijos ar atsižvelgdami į kokį nors moralinį principą, o veikiau stumiami būtinumo pripažinti tikrovę. Kad ir ką kalbėtų Bayle'is, Lipsijaus pasisakymai už tarpinę politiką – tarp radikalios religinės laisvės ir besąlygiško politinio autokratizmo – nebuvo intelektualaus sąmyšio ar teorijos hibridiškumo įrodymas. Abi kraštutinės ir priešingos politinės tvarkos koncepcijos buvo jam nepriimtinos, nes rėmėsi perdėtu pasitikėjimu žmogaus galimybėmis kontroliuoti savo ketinimus: pirmuoju atveju – daugybės konfesijų darna, antruoju – absoliutaus valdovo labdaryste. Jis negalėjo iki galo perprasti vidinio žmogaus, nes pati tikrovė yra nenuspėjama; todėl jos nuosprendžius dažniausiai reikia nuolankiai priimti. „Lemtis, – rašė jis savo pagrindiniame darbe, – valdo pasaulį, ir visus reiškinius sieja kažkoks dėsnis“[36]. Taigi politinė valdžia ir dalis religijos tam tikru mastu priklauso „lemties“ sferai, kurią valdo aukščiausias būtinumas, nepaklūstantis žmonių kontrolei. Nors Lipsijaus veikalas yra valdovo vadovėlio pobūdžio, klystume sugretinę jo autorių su Machiavelli, įsitikinusiu dėl galimybės ir būtinybės išlaisvinti politiką iš aukščiausios teisės. Lipsijus buvo veikiau konservatorius, pripažįstantis konservatyviąsias dorybes, tokias kaip sumanumas, lojalumas, kurios kartu su valdovo inteligentiškumu gali sudaryti vienintelę protingą nuostatą „lemties“ akivaizdoje.

Panašiai – nepaisant visų skirtumų – konservatyvus savo iškalba buvo Montaigne'is. Jį irgi reikėtų traktuoti kaip vidurio žmogų: kritikuodamas kankinimus[37], jis visiškai nepasitikėjo absoliučia religine laisve kaip principu, kuris būtų naudingas visai visuomenei. Jis manė veikiau, kad šis principas taikytinas kaip politinio rungtyniavimo įrankis skirstant bei sudarant aljansus (apie tai byloja jo atlikta Juliano Apostatos religinės politikos analizė). Ir nors jis nedaug parašė apie tai, kaip pats norėtų išspręsti daugybės konfesijų vienoje visuomenėje problemą, visos jo negausios pastabos yra panašios į Lipsijaus pastabas.

> Ginčuose, kurie dabar drasko Prancūziją nesibaigiančiais pilietiniais karais, – rašė jis esė *Apie sąžinės laisvę*, – geriausia ir sveikiausia, be abejo, būtų pasirinkti tą stovyklą, kuri remia nuo seno mūsų šaliai būdingas religiją ir valdžią[38].

Religinės tolerancijos politiką Montaigne'is traktavo veikiau kaip racionalų žingsnį nei kaip absoliutaus moralinio priesako ar krikščioniškosios meilės etikos reikalavimų konsekvenciją.

> Verta dėmesio yra tai, – rašė jis, – kad, kurstydamas sąmyšį ir pilietinę nesantaiką, imperatorius Julius pasitelkia tą patį sąžinės laisvės receptą, kurį mūsų karaliai naudojo būtent joms malšinti. Galima tad teigti, viena vertus, kad paleisti grupuočių vadžias, leidžiant joms laikytis savo nuomonių, reiškia sėti ir plėsti susiskaldymą, skatinti jo stiprėjimą, nes tuomet jokios teisinės kliūtys ar stabdžiai nesulaiko ir nevaržo jo skriejimo. Kita vertus, galėtume sakyti, kad šitaip dėl didesnės laisvės ir nevaržomumo švelnėja ir silpnėja kovos nuožmumas ir atbunka ietis, įpratusi smailėti esant retenybėms, naujovėms bei pasipriešinimui. Taip veikiau norėčiau manyti, gerbdamas mūsų karalių pamaldumą, nes, nepajėgdami padaryti to, ko norėjo, jie apsimetė, kad norėjo to, ką pajėgė[39].

Jeigu tad „išorinis žmogus“ turi priimti tam tikrą politinį rigorizmą kaip „lemties“ efektą, kyla klausimas apie „vidinio žmogaus“ statusą ir apie jo sąžinės neliečiamumo mastą. Šiuo požiūriu Lipsijus ir Montaigne'is taip pat rėmėsi tam tikromis stoicizmo intuicijomis. Jie neatmetė sąžinės laisvės idėjos, bet ir nepavertė jos pagrindine individo raidos sąlyga. Kadangi, – teigė jie, – daug dalykų pasaulyje negali būti žmogaus kontroliuojami, tinkamiausia nuostata būtų išugdyti savyje atsparumą kintamiems lemties vingiams. Juk tikrovės pripažinimas primeta būtinybę ne tik saugoti vidinį žmogaus pasaulį nuo jam svetimų reikalavimų, bet dar labiau sugebėti, nemenkinant sąžinės integralumo, atitinkamai nusiteikti netikėtų ir dažnai skausmingų likimo nuosprendžių atžvilgiu. Taigi sąžinės laisvės šalininkai buvo linkę smerkti visus „vidinio žmogaus“ jausmams priešiškus veiksmus, o neostoikai troško, kad žmogus suvoktų, jog su tokių veiksmų galimybe visuomet reikia skaitytis ir viena, ką galima padaryti, tai pasipriešinti jų įtakai.

Montaigne'is šiame kontekste pasitelkė senovės stoikų nuostatą, vadinamą „ataraksija“, kurią apibūdino kaip „įprotį gyventi ramiai, santūriai, laisvai nuo jaudulių dėl patiriamų įspūdžių, nuomonių ir tariamo žinojimo apie daiktus“; būtent iš šių „jaudulių“ ir jais besiremiančio tariamo žinojimo kyla „baimė, gobšumas, pavydas, besaikis gašlumas, ambicija, puikybė, prietarai, naujovių geismas, maištingumas, nepaklusnumas, užsispyrimas ir dauguma kūno kančių“. Montaigne'is – tai įdomu – ataraksiją siejo su pažintiniu skepticizmu. Jis manė, jog tas atsparumas „jauduliams“ didėja mažėjant pasikliovimui savo ir kitų nuomonėmis. Apie stoikus sakė, kad „jie atsisako net kovoti dėl savo doktrinos teisingumo“, o „diskusijose žengia švelniais žingsniais ir nebijo susidurti su priešinga

ar kitokia nuomone“[40]. Šis skepticizmas vis dėlto neveda jų į politinį radikalizmą ir neįtikina, kad politinės santvarkos, papročiai ar tradicijos yra arbitralūs kūriniai, atsiradę kaip konvencijos, kurias būtų nesunku modifikuoti; taigi jis neskatina plėsti politinės individų laisvės, išlaisvinti žmones iš tiesos ar institucijų rigorizmo. Veikiau atvirkščiai: jis kyla iš įsitikinimo, kad reikia atsiduoti likimui, kuris visada bus stipresnis nei individualus tiesos jausmas. Žmonės, išugdę savyje ataraksiją, yra santūrūs ir ramūs; jie atsargiai vertina daiktus ir reiškinius tiesos bei melo kategorijomis, vadovaujasi principu: „geriau leistis vedamam pasaulio tvarkos nesibraunant į ją“[41].

Panašiu keliu ėjo Lipsijus, apibūdindamas privalomus likimo valiai paklusnaus žmogaus bruožus. Pažintiniam skepticizmui jis skyrė mažiau reikšmės, užtat daugiau moralinėms dorybėms, būtinoms žmogaus egzistencijai pasaulyje, kurio tvarkos mes negalime absoliučiai kontroliuoti. Šiai problemai Lipsijus paskyrė net atskirą knygą, pavadinęs ją *De Constantia*, kurios titulinė sąvoka – panašiai kaip ir Montaigne'io – apibūdina stoišką gyvenimo modelį. Ši *constantia* tai, pasak Lipsijaus, „teisinga ir nekintama proto galia, neleidžianti nei iškilti, nei nupulti veikiamam išorinių aplinkybių“. Šalia šios sąvokos Lipsijus mini kitas, apibūdindamas giminingas charakterio dorybes, tokias kaip kantrumas („gera valia nesiskundžiant ištverti viską, kas žmogui atsitinka ir kas jame vyksta“) ir protingumas („teisingai suprasti ir įvertinti žmogiškuosius ir dieviškuosius dalykus“). Šioms sąvokoms jis priešpriešino kitas, kurios, nors atrodo panašios, yra ne dorybės, bet ydos: užsispyrimą, kuris byloja ne apie proto tolydumą, bet apie jo bukumą, ir polinkį į nuomones, kylančias iš klaidingo, skuboto, lengvabūdiško ar paviršutiniško daiktų tvarkos supratimo[42].

Heroizmas laisvės atžvilgiu ir heroizmas lemties atžvilgiu

Proasto ir Lipsijaus koncepcijos – abi nuosaikiai antitolerancionistinės – daugeliu požiūrių yra skirtingos. Pagrindinis skirtumas susijęs su valstybės vaidmens interpretacija. Lipsijus aiškiai buvo politinio racionalizmo šalininkas, šią koncepciją suvokęs kaip griežtąją valstybę, kovojančią su religine atskalūnybe ne dėl piliečių išganymo, bet dėl vidinės tvarkos išsaugojimo, tačiau Proastui tokia kvalifikacija netinka. Jo teoriją kebloka apibrėžti dėl to, kad, polemizuodamas su Locke'u, jis nedaug pasakė apie politinių institucijų pagrindimą. Religinę valstybės politiką jis interpretavo veikiau kaip tiesos pasaulyje apreiškimo funkciją, o ne kaip efektyvios veiklos visuomeninės taikos labui strategiją. Todėl galima daryti išvadą, kad jo koncepcija buvo iš dalies žingsnis atgal palyginti su politinio racionalizmo principais, kuriuos naujaisiais laikais suformulavo Machiavelli ir Hobbesas. Religinės valstybės politikos traktavimas tiesos apsireiškimo kategorijomis galėjo atverti – bent jau tokia išvada atrodo turinti pagrindo – veiklos be saiko ir proto lauką. Taigi Bayle'io suformuluotas priekaištas Lipsijui labiau pataiko į Proasto politikos koncepciją. Galima įrodinėti, kad autorius juk deklaravo saikingumą taikant prievartą ir neleido jos naudoti piliečiams išganyti, skyrė ją vien žmonėms pažadinti iš sąstingio, tačiau neaišku, kas praktiškai galėjo sulaikyti prievartą būtent tokiose ribose. Jeigu nėra garantijos, kad valstybė reprezentuoja tiesą, – o tokios garantijos niekas suteikti

negali, – bet koks konfesinis piliečių pasipriešinimas valdžios gali būti traktuojamas būtent kaip sąstingis, o ne kaip savo konfesijos laikymasis priėmus blaivinančią prievartos dozę ir racionaliai pasvėrus visus argumentus; o tai gali skatinti valdžią eskaluoti prievartos priemones manant, jog besipriešinantis žmogus dar nėra pakankamai pabudęs.

Šiaip jau Proastas galėjo turėti tik vieną kontrargumentą, būtent – apeliuoti į tezę apie „visišką tikrumą“, kuris skiria tiesą nuo jos regimybės. Bet jeigu net, nepaisydami Bayle'io nuomonės, sutiktume, kad vidinį tiesos patyrimą pavyktų atskirti nuo tariamos tiesos patyrimo, menkai galėtume tai pritaikyti valstybės atžvilgiu, nes ji vadovaujasi ir kitais (gal net visų pirma kitais) požiūriais, ne vien tiesa. Proasto tikėjimas, kad valstybė savo ryžtinga religine politika skatina tiesos apsireiškimą, yra, kiek supaprastinus, priešingas vėlesnėje liberalioje filosofijoje (pavyzdžiui, Johno Stuarto Millo) įsivyravusiai schemai. Jis tikėjo, kad atskirų individų atskalūnybę ir ekscentriškumą skatinanti laisvė artina mus prie tiesos, o Proastas, atrodo, manė, kad lygiai taip pat mus artina prie jos energinga konfesinė valstybių politika. Ir vienu, ir kitu atveju veiklos – Millo individų, o Proasto valdžios – rezultatas yra minties išjudinimas, raginimas mąstyti, pirmuoju atveju pabudusi yra valdančioji dauguma, kurią iš sąstingio išmuša nepaklusnus individas, antruoju – pabunda valstybės iš šios būsenos išmuštas individas.

Tačiau abi – Proasto ir Lipsijaus – nuosaikiojo antitolerancionizmo koncepcijas, skirtingas valstybės vaidmens traktavimo atžvilgiu, vienija panašus žmonių elgesio idealas: didvyriškas individo pasipriešinimas visiems kolektyvinio gyvenimo keliamiems sunkumams. Abu autoriai, atrodo, šiuos sunkumus sieja su lemtimi. Būdamas kolektyve, – taip, regis, jie teigia, – žmogus yra pasmerktas

jo valiai nepavaldžių veiksnių poveikiui. Tai, žinoma, nereiškia, kad kiekviena valstybinės religijos forma turi nežemiškojo fatumo galią; tiesiog kartais individo jausmai gali prieštarauti kolektyvinio gyvenimo reikalavimams arba istorinėms aplinkybėms, ir tai reikia priimti kaip neišvengiamą gyvenimo bruožą. Tokioje situacijoje abu autoriai postuluoja tam tikrą heroizmą ar bent jau siūlo sistemiškai formuoti charakterį, kuris leistų individui atitinkamai priimti nemalonius likimo vingius. Galėtume lyg sakyti, – kad ir kaip keistai tai nuskambėtų, – jog netolerancija, kaip duotasis tikrovės elementas, kaip, kitaip tariant, nuolatinė priešiško išorinio pasaulio grėsmė, yra proga ugdyti moralų charakterį: Proasto atveju – formuoti įsitikinimą savo tikėjimo teisingumu, Lipsijaus atveju – įgyti atsparumą likimo permainoms. Taigi abu, atrodo, teigė, – kitaip nei liberalai, – jog žmogaus charakteris geriau formuojasi valstybės ir likimo nuosprendžių griežtumo situacijoje nei laisvės sąlygomis.

Heroizmas nekontroliuojamo likimo atžvilgiu, apie kurį rašė nuosaikieji antitolerancionistai, yra kitoks nei kylantis iš Bayle'io filosofijos. Tolerancijos koncepcija eliminavo iš politinės religinės sferos likimo elementą; juk jį priėmus, kaip nesunku pastebėti, atsirastų pretekstas arbitraliems diskriminuojantiems valdžios sprendimams, atimantiems iš religinių mažumų net ir mažiausią teisinę apsaugą. Tolerancijos šalininkai gynė tvirtą abstraktų principą, delegitimizuojantį bet kokį įsikišimą, šitaip ne tik pasipriešindami esamos valdžios kaprizams, bet ir iškeldami moraliai ir politiškai aiškų tolerancijos postulatą visoms būsimoms valdžioms ir visoms būsimoms visuomenėms. Jei ir likdavo kokia heroizmo galimybė, tai būtent laisvės situacijoje, kai iš neatsakingų valdžios sprendimų išsilaisvinantis žmogus atsiduria visuotinio netikrumo akivaizdoje, ir

tuomet vienintelis atsakymas gali būti jo individualybės galia. Proastui ir Lipsijui tolerancijos šalininkai galėtų priekaištauti, kad jų heroizmas yra visiškai nereikalingas, kad žmonės daug geriau gyventų be jo, nes prievartą reikia minimizuoti, o ne sankcionuoti, kad pagaliau šis heroizmas yra dirbtinė teorinė konstrukcija, kuri galbūt gerai atrodo tam tikrų bendrų filosofinių – pavyzdžiui, stoikų ar neostoikų – prielaidų fone, tačiau neatitinka nei realių žmogaus poreikių, nei krikščioniškosios religijos dvasios, nei racionalumo jausmo.

O ir tolerancijos šalininkų koncepcijai būtų galima priekaištauti. Apeliacijos į lemtį, aišku, be reikalo pateisindavo jokia būtinybe nepagrįstus valdžios kaprizus, bet, kita vertus, jos buvo susijusios su tam tikru faktu, kurio tolerancionistai nenorėjo pripažinti. Juk sunku paneigti, kad egzistuoja tokie tvirti gamtos ar politikos reikalavimai, neturintys nieko bendro su valdovo kaprizais, ir kad jų moralinė diskvalifikacija ar ketinimas juos eliminuoti yra tikrovės nepaisymo forma. Pakanka žiupsnelio realizmo, – tai yra atmesti visiško žmogaus išsilaisvinimo bei visiškos jo ir pasaulio harmonijos viziją, – kad galėtume įsisąmoninti faktą, jog yra pasaulyje žmogaus sąžinei prieštaraujančių veiksnių, kurių jis negali panaikinti ir su kuriais todėl turi kažkaip išmokti sugyventi. Toks veiksnys gali būti karas, kurio neįmanoma ignoruoti nei palenkti savo sąžinei, ir kai kurie beasmeniai visuomeniniai procesai, objektyvios politinės aplinkybės, gamtos dėsniai, papročių ar moralės taisyklės, kuriems mes neturime įtakos, bet kuriems dėl tam tikrų priežasčių esame pasmerkti. Net jeigu pasidygėtume pripažinti juos lemties elementais, pats jų ilgą laiką išliekančio bealternatyvumo faktas verčia kelti klausimą, kaip vidinis žmogus turi juos vertinti. Tolerancijos šalininkai, nors tikėjimo srityje patys siūlė prisiimti sunkią nuostatą, čia, rodos, aprobavo lengvesnę poziciją manydami,

jog tie nemalonūs žmogui dalykai politinės veiklos gali būti pašalinti. Antitolerancionistai čia pasirodė esą brandesni, nes teigė, kad sąžinė nėra tik rodiklis politinėms struktūroms keisti, bet pati reikalauja lavinimo ir ypatingo vidinio ištvermingumo. Kaip turėtų atrodyti šis ištvermingumas, tai, aišku, ginčytinas klausimas, tačiau pabrėžę jo būtinumą tolerancijos kritikai, atrodo, įnešė įdomų indėlį sprendžiant žmogaus egzistavimo kolektyve problemą.

[1] John Plamenatz. *Man and Society*, t. I. – *Longman*, London, 1981 (I leid. – 1963), p. 50–51.

[2] Gottfried Wilhelm Leibniz. *De la tolérance des religions. Lettres de M. de Leibniz et reponses de M. Pellisson.* – Jean Anisson, Paris, 1692, p. 5.

[3] Padėtis, aišku, susikomplikavo dar labiau, kai atsirado į mokslo statusą pretenduojančios psichologija ir sociologija ir kai epistemologinė metodologinė refleksija ėmė griauti mokslinio pažinimo statusą; tada objektyvioji ir subjektyvioji sferos kiek suartėjo. Šių pokyčių įtaka filosofijai ir tolerancijos kategorijos suvokimui – nepaprastai įdomus klausimas, tačiau kadangi tai paskutiniųjų pusantro šimto metų problema, šioje knygoje jos nesvarstysime. Į šį motyvą trumpai atsižvelgsiu *Baigiamosiose pastabose*.

[4] *Philosophical Commentary*, *op. cit.*, p. 28–33; žr. taip pat *Interpretive Essay*, kurį *Komentaro* vertėja Amie Godman Tannenbaum įdėjo leisdama šį Bayle'io veikalą, bei Karl C. Sandberg. *At the Crossroads of Faith and Reason. An Essay on Pierre Bayle.* – University of Arizona Press, Tucson, 1966, p. 1–7. Iš kitų darbų apie Bayle'į verta paminėti: Elisabeth Labrousse. *Pierre Bayle*, t. I–II. – *Nijhoff*, La Haye, 1963–1964; John Kilcullen. *Sincerity and Truth. Essays on Arnauld, Bayle and Toleration.* – *Clarendon Press*, Oxford, 1988; Howard Robinson. *Bayle the Sceptic.* – Columbia University Press, New York, 1931; Lucien Dubois. *Bayle et la tolérance.* – *Chevalier-Marescq*, Paris, 1902; Pierre Rétat. *Le dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIIIe siécle.* – Audin, 1971.

[5] Žr.: Richard H. Popkin. *Pierre Bayle's Place in 17th Century Scepticism // Pierre Bayle. Le philosophe de Rotterdam.* Etudes et document publiées sous la direction de Paul Dibon. – Elsevier, Amsterdam, 1959, p. 1–19.

[6] „Kai žmogus, – rašė Bayle'is komentuodamas Sekstą Empiriką, – bus pajėgus suprasti įvairius savo sprendinių paneigimo būdus... jis būtinai suvoks, kad logika yra nuostabiausia žmogaus proto subtilumo apraiška; kartu jis pastebės, kad šis subtilumas nesuteikia jam pasitenkinimo. Ji trikdo: jei būtų teikusi tikrumą, tai būtų įrodymas, kad abejonė yra neišvengiama. Tačiau tokiu atveju egzistuotų tikrumas ir tam tikros tiesos taisyklės, o tai griautų visą sistemą. Vis dėlto neturime to bijoti: pačios abejonių priežastys yra abejotinos; turime abejoti, ar reikia abejoti. Koks chaosas! Kokia kankynė protui! Ir vis dėlto atrodo, kad ši nelaiminga būklė labiausiai gali mus įtikinti, jog protas veda į kryžkeles: rodydamas savo didžiausią subtilumą, bloškia mus į bedugnę. Taigi geriau būtų palikti tokį vedlį ir paieškoti gamtoje geresnio. O tai mus priartina prie krikščioniškosios religijos, pagal kurią privalome laukti iš Dievo žinių apie tai, kuo turime tikėti ir ką turime daryti, ir kad protas turi būti pavaldus tikėjimui. Jeigu žmogus jau įsitikins, kad filosofiniai ieškojimai negali jo patenkinti, jis uoliau melsis Dievui ir prašys jo pasitikėjimo apreikštoms tiesoms nei būtų tai daręs dar didžiuodamasis protavimo bei argumentavimo laimėjimais. Proto silpnumo suvokimas – naudinga aplinkybė tikėjimui" (*Selections from Bayle's Dictionary*, *op. cit.*, p. 214).

[7] Apie Bayle'io ir Locke'o santykį žr.: P. J. S. Whitmore. *Bayle's Criticism of Locke // Pierre Bayle. Le philosophe de Rotterdam, op. cit.*, p. 81–96.

[8] „Kas eina Kristaus pėdomis, kas priima jo mokslą ir neša kryžių, tas net palikęs tėvą ir motiną, gimtąsias apeigas, viešuosius susirinkimus, pagaliau ir visus žmones nėra eretikas" *(List o tolerancji, op. cit.*, p. 4).

[9] *Philosophical Commentary*, op. cit., p. 163.

[10] Ten pat, p. 149.

[11] Ši tezė, aišku, protestantui sukelia mažiau keblumų nei katalikui. Vėlesnieji autoriai katalikai mėgino apginti toleranciją nepriimdami religinio egalitarizmo tezės. Žr., pavyzdžiui, Orestes A. Brownson. *Civil and Religious Toleration // The Works of Orestes A. Brownson*, t. X. – *Thorndike Nourse*, Detroit, 1884, p. 207–238.

[12] Apie šį pastarąjį argumentą žr.: J. Kilcullen, op. cit., p. 106 ir toliau.

[13] *Philosophical Commentary, op. cit.*, p. 178.

[14] Ten pat, p. 167.

[15] *Pensées diverses sur la comète, op. cit.*, p. 12.

[16] Ten pat, p. 17.

[17] Žr.: Cornelio Fabro. *God in Exile: Modern Atheism. – Newman Press*, Westminster, 1968, p. 158–212; Alan Charles Kors. *Atheism in France 1650–1729*, t. 1. – Princeton University Press, 1990.

[18] *Pensées diverses sur la comète, op. cit.*, p. 105.

[19] Čia, aišku, kalbama – pasitelkus prancūzų filosofinės mokyklos pamėgtą skirstymą – apie keliantį ir vertinantį tikslus objektyvųjį protą, apie kurį senovėje rašė Platonas ir Aristotelis, o Naujaisiais laikais rašys Hegelis, bet ne apie instrumentinį protą, kuris siejamas su naujuoju utilitarizmu ir skirtas tikslams ir priemonėms racionaliai koordinuoti.

[20] Parker, *op. cit.*, p. 144–155.

[21] Ten pat, p. 6.

[22] Ten pat, p. 98.

[23] Ten pat, p. 57.

[24] Žr.: Mark Goldie. *John Locke, Jonas Proast and Religious Toleration 1688–1692* // J. Walsh, C. Haydon, S. Taylor (red.). *The Church of England c. 1689 – c. 1833; From Toleration to*

Tractarianism. – Cambridge University Press, 1993, p. 143–171; M. Goldie. *The Theory of Religious Intolerance in Restoration England, op. cit.*

[25] M. Cranstonas teigia, jog būtent Proasto paveiktas Locke'as buvo priverstas *Trečiajame laiške* pripažinti tai, ko anksčiau vengė: kad krikščionybės teisingumas jam yra tikėjimo aktas, o ne žinojimo išvada (M. Cranston. *John Locke: A Biography, op. cit.*, p. 89).

[26] Jonas Proast. A Second Letter to the Author of the Three Letters for Toleration. – Oxford, 1704, p. 7.

[27] Proast. *The Argument of the Letter Concerning Toleration, op. cit.*, p. 26–27.

[28] *Philosophical Commentary, op. cit.*, p. 113–114.

[29] Montaigne. *Próby*, t. I, *op. cit.*, p. 260.

[30] Ten pat, t. II, p. 255–256.

[31] Richard Tuck. *Scepticism and Toleration in the Seventeenth Century* // S. Mendus (red.). *Justifying Toleration*. – Cambridge University Press, 1988, p. 21–28. Apie Lipsijaus poziciją byloja faktas, kad jis liko įamžintas Peterio Pauliaus Rubenso paveiksle *Keturi filosofai*, nutapytame 1611 metais dailininko brolio Filipo, mirusio tais pačiais metais, atminimui; Lipsijus buvo Filipo mokytojas. Žr.: G. Guelder. *Das Toleranz-Problem in der Niederlanden im Ausgang des 16 Jahrhunderts // Historische Studien* 403, Luebeck, 1968.

[32] Joseph Lecler. *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, t. II. – Editions Montaigne, Aubier, 1955, p. 242–245.

[33] Ten pat, p. 245.

[34] Mark Morford. *Stoics and Neostoics. Rubens and the Circle of Lipsius*. – Princeton University Press, 1991, p. 109.

[35] Ten pat, p. 115.

[36] Sixe Bookes of Politickes, op. cit., p. 4.

[37] Montaigne. *Próby*, t. II (5), *op. cit.*, p. 70–73.

[38] Ten pat, p. 334.

[39] Ten pat, p. 237.

[40] Ten pat, p. 186.

[41] Ten pat, p. 189.

[42] *Two Bookes of Constancie written in Latin by Justus Lipsius*. Englished by Sir John Stradling. – Rutgers University Press, New Brunswick, 1939, p. 79–80.

BAIGIAMOSIOS PASTABOS

Veikli tolerancija

Šiandien daugelis čia pateiktų kontroversijų atrodo jau išbaigtos. Pirmiausia jau nekalbama apie prievartą kaip apie religinės konversijos priemonę, o šiuolaikinė liberali demokratinė valstybė, net jeigu nėra neutrali, vengia vienareikšmiškų religinių kvalifikacijų. Dalis problemų paseno dėl nuoseklios Vakarų pasaulio sekuliarizacijos, dalis neteko reikšmės; doktrininės problemos krikščionybės ribose, tokios kaip trinitorių ir unitorių ginčas, jau nekelia ypatingų politinių emocijų. Dalis problemų buvo išspręsta. Ne tik politinė sfera buvo atskirta nuo religinės, bet ir kitos sferos tapo nepriklausomos nuo religijos. Galėtume tarti, ir tai būtų leistinas supaprastinimas, kad dviejų šalių – tolerancionistų ir antitolerancionistų – debatai vyko nuo šešioliktojo amžiaus pabaigos iki aštuonioliktojo vidurio; šiandien tokie debatai jau vykti negali dėl paprastos priežasties: viena šalis pasiekė visišką pergalę, o kita patyrė visišką nesėkmę.

Ir vis dėlto – tai labai lengvai pastebima ir nereikalauja įrodymų – tolerancijos kategorija ne tik neprarado reikšmės, bet ir pelnė sau vietą tarp svarbiausių mūsų epochos vertybių. Kodėl taip atsitiko? Iš dalies atsakiau į šį klausimą antrojo skyriaus pabaigoje, parodydamas, kad maždaug nuo Voltaire'o laikų tolerancijos sąvoka ėmė reikšti tiksliau neapibrėžtus pozityvius dalykus, sugestionuo-

dama savotišką visų žmonių brolybės idealą, kuris kilo iš sekuliarizuotos ir politizuotos krikščioniškosios meilės koncepcijos. Taigi iškeliant tolerancijos šūkį buvo postuluojami bendresni ir vis didesnį patrauklumą įgyjantys dalykai – žmonių santykių humanizacija, draugystė, solidarumas, pagarba, geranoriškumas ir meilė; atitinkamai netolerancijos sąvoka ėmė apibūdinti visokias diskriminacijos formas – nuo švelnios iki nusikalstamos ir žmogžudiškos[1]. Toks šūkis gerokai skyrėsi nuo to, kuris kilo Reformacijos paskatintų religinių konfliktų laikais ir kuriam buvo skirta Locke'o refleksija. Šis skirtumas buvo gerai suvoktas. Jau aštuonioliktame amžiuje anglų radikalas Thomas Paine'as irzliai pastebėjo, kad netolerancija ir tolerancija nėra priešingybės, nes abi yra despotizmo formos: pirmoji „suteikia sau teisę atimti Laisvę ir Sąžinę, antroji – jas pripažinti. Pirmoji yra ugnimi ir laužu ginkluotas popiežius, antroji – popiežius, parduodantis ar skiriantis nuolaidumą". Netoleranciją, o ir toleranciją, – rašė Paine'as, – nuvertė prancūzų revoliucija, pakeisdama jas „visuotiniu sąžinės įteisinimu"[2].

Paine'ui nepavyko diskredituoti žodžio *tolerancija*. Žodis liko, tačiau prasmė gerokai pakito. Visų pirma tapo aišku, kad pasyvumo, kuris iki šiol, atrodė, palankiai veikė tolerantiškas nuostatas, – veikli nuostata buvo būdinga netolerancijai, – jau nebepakanka. Nedarydami nieko, kad realizuotume „visuotinį sąžinės įteisinimą", stojame į šią realizaciją stabdančių jėgų pusę ir šitaip skatiname stiprėti netoleranciją. Tokius samprotavimus išplėtojo vėlesnė liberalioji filosofija, pirmiausia Johnas Stuartas Millas, kuris apvertė tradicinę schemą – dabar netolerancija galėjo būti ir pasyvi pozicija, užtat tolerancija tapo dažniausiai aktyvia veikla. Šis autorius vienas pirmųjų nurodė dalykus, kurie jo ir jo sekėjų buvo ver-

tinami kaip didžiulis netolerancijos laukas – tai papročių, pažiūrų, nusistovėjusių veiksmų, visuomeninių stereotipų sfera. Taigi religinė tolerancija prarado savo ypatingą vaidmenį, ir visas dėmesys buvo sutelktas į visuomeninę ir moralinę toleranciją. Jeigu ir buvo kokių sąsajų su religijos reikalais, tai tik ta prasme, kad papročiai, nusistovėjusios pažiūros bei visuomeniniai stereotipai galėjo kilti iš tam tikrų religinių tradicijų ir panašiai kaip anos tradicijos buvo iš esmės pavojingas dalykas, nes atsirado kritiškajai refleksijai beveik nedalyvaujant.

Papročių bei pažiūrų sferą įvardiję netolerancijos židiniu, Millas ir jo sekėjai praktiškai atvėrė neribotas galimybes sulaukti vis naujesnių jos formų, bet kartu ir tikėtis vis naujesnių tolerancijos nuostatų. Politinių priemonių, kuriomis ligi šiol buvo rūpintasi, tokių kaip valstybės ir Bažnyčios atskyrimas, jau nebepakako, nes diskriminacijos ištakos glūdėjo itin giliai visuomeninėje substancijoje ir ankstesnės politinės reformos prieš jas buvo bejėgės. Politinio absoliutizmo sugriovimas ir demokratinių respublikinių santvarkų sukūrimas, su kuriuo buvo siejamos didelės viltys, pasirodė, naujai pažvelgus, ne tik netenkinanti, bet ir naujų pavojų keliant priemonė. Valdžiai perėjus į daugumos rankas, atsirado naujas despotizmas, dabar jau ne politinis, o nuotaikų, papročių, pažiūrų ar dominuojančios tradicijos despotizmas, nes visa tai dauguma sustiprino visuomenėje pačiu savo egzistavimu. Nauji netolerancijos pavojai, nors ir mažiau skausmingi, buvo klastingesni, giliau smelkėsi į žmogaus sąmonę. Netrukus iškilo visiškai nauja problema, kuri neegzistavo ankstesnės diskusijos apie religinę toleranciją dalyviams: visuomeninio žmogaus proto sąlygotumo problema. Paaiškėjo, kad diskriminacija ir pavergimas gali atsirasti gerokai anksčiau nei su-

laikant kitus nuo sprendimų ar baudžiant už jau priimtus spendimus. Jie vykdomi pertvarkant sąmonę pagal dominuojančias taisykles, taigi kai ateina sprendimų metas, jie visada atitinka tai, kas įprasta ir intelektualiai aprobuota. Sąmonė jau nebepajėgi sukurti minties horizonto, kuriame galėtų atsirasti kitokie sprendimai.

Išsikerojusi ir daugialypė netolerancija pareikalavo ne tik aktyvios pozicijos, bet ir sąmoningų veiksmų tam tikra ypatinga kryptimi. Bendroji formulė, kad reikia remti mažumų pažiūras, normas bei sistemas ir neutralizuoti daugumą, irgi galiausiai pasirodė silpna, nes suponavo perdėtą nuolankumą *status quo*. Pati priklausomybė mažumai negalėjo suteikti nepriklausomybės nuo egzistuojančios tvarkos jausmo, o mažumos atstovavimas bendroje sankloдoje stabilizavo egzistuojantį padalijimą. Taip atstovaujamoms partijoms, interesams bei pažiūroms, veiksmingos tolerancijos jėgų paramos nereikėjo, nes jie buvo santvarkos legitimuoti ir turėjo pakankamai jėgų savo pozicijai ginti. Tolerancijos šalininkas, norintis pasipriešinti *status quo*, turi įžvelgti tokios atskalūnybės simptomų, kuri dar iki galo nesusiformavo ir kuri neturi nei jėgų, nei savo atstovybės. Jis turi paremti tuos, kuriuos privalomos teisinės, politinės, moralinės, paprotinės ar visuomeninės normos ima marginalizuoti, nepripažindamos jiems jokios vertės. Jo pareiga, – rašė Millas, – yra žadinti ir remti visa, kas, dominuojančios sanklodos požiūriu, atrodo kaip keistenybė ar ekscentriškumas. Būtent iš tokių reiškinių gali atsirasti veiksniai, skatinantys žmonėse kritinę refleksiją ir savirefleksiją.

Veikli tolerancija, kaip ją suvokė Millas, turėjo sukelti judėjimą nusistovėjusioje papročių ir sąmonės sanklodoje; šis judėjimas turi būti nuolatinis, tiesiog buvo galima tikėtis, kad visuomenės raida

skatins vis naujų inspiruojančių stimulų paklausą; juk žmonės ilgainiui apsipranta su naujovėmis ir, atlikę tam tikrą selekciją, paverčia jas privalomų normų rinkinio elementais. Tokioje dinamiškoje sanklodoje nesunku pastebėti tris aiškiai skirtingus vaidmenis: sustingusi dominuojanti dauguma, nederantys prie sanklodos ekscentrikai ir tie, kurie ir nebūdami ekscentrikai, suprato ekscentriškumo būtinybę. Kiekviena šių grupių vaidino svarbų vaidmenį, bet dvi pirmosios – dauguma ir ekscentrikai – lėmė viso mechanizmo dinamiškumą. Dauguma palaikė visuomenės stabilumą, taigi iš esmės turėjo formuoti netolerancijos nuostatas; ekscentrikai buvo už sanklodos ribų, vadinasi, iš esmės skatino toleranciją. Todėl dauguma, net būdama teisi, veikė prieš toleranciją, o ekscentrikai, net būdami neteisūs, veikė jos labui. Juk jų vaidmuo – pabrėžkime dar sykį – buvo ne įdiegti tiesą visuomenėje, bet sukelti joje minties judėjimą. Trečiąją grupę sunkiausia identifikuoti. Ją sudarė išties apsišvietę žmonės, suprantantys daugumos ir ekscentrikų dinamiką; suprato jie ir tai, kad ekscentrikai gali klysti, bet būtent nuo jų priklauso minties judėjimas. Daugumai konfliktuojant su ekscentrikais jie stodavo pastarųjų pusėn, nes juos laikė ypatingu tolerancijos objektu. Šiems apsišvietusiems žmonėms nuolat turėjo kilti savotiškų vidinių konfliktų: ar stoti teisybės pusėn, ar veikiau paremti sistemą, kuri garantuoja, kad teisybė nepatirs degeneracijos. Veiklios tolerancijos logika lėmė, kad juo labiau buvo tolerantiški, juo nuoširdžiau rėmė pačias sąlygas pasikeisti mintimis nei šių minčių turinį.

Pagarba ir nepritarimas

Šiuolaikinė tolerancijos definicija neturi tokio aiškaus raginimo aktyviai angažuotis į laisvės plėtojimo darbą, kokį buvo galima matyti Johno Stuarto Millo filosofijoje, bet vis dėlto akcento poslinkis nuo pasyvumo prie aktyvumo gana ryškus. Standartinis šiandien vartojamas apibrėžimas skamba: tolerancija yra sugebėjimas pakęsti tai, kas nepriimtina, kas laikoma klaidinga, antipatiška, moraliai neteisinga[3]. Kur šiame apibrėžime matyti aktyvumas? Pradėkime nuo to, kad esmingiausia čia yra užuomina apie negatyvų požiūrį į toleruojamus reiškinius. Taigi kalbame, kad toleruojame dalykus, kurių nemėgstame, ir tai, atrodo, atitinka sveiką protą; juk toleruoti dalykus, kuriuos mėgstame arba kuriems esame abejingi, nėra joks ypatingas sugebėjimas ar politinė dorybė. Ir vis dėlto kažkas šiame apibrėžime kelia nerimą. Galbūt toleruoti mėgstamus ar neutralius dalykus yra paprasčiausia, tačiau, kita vertus, tokių dalykų visuomenėje sfera – tai nemenka problema. Galėtume net sakyti, kad tam tikro kolektyvo stabilumo laipsnis gerokai priklauso nuo vertybių ar bendrųjų, bent jau nekonfliktinių, principų sferos platumo. Tolerancijos kategorija šią problemą ignoruoja ir, nepriklausomai nuo santaikos ar nekonfliktiškumo visuomenėje masto, verčia mus atsigręžti į konfliktinius dalykus; būtent juose įžvelgiamas kriterijus vertinant, ar visuomenė išlaikė tolerantiškumo egzaminą.

Šitaip apibrėžta tolerancija atrodo turinti savotišką vidinę dinamiką, gimininga tai, apie kurią rašė Millas: nepriklausomai nuo to, kaip plačiai pavyko išplėsti bendradarbiavimą, ji turi skatinti mus ieškoti vis naujų sferų, kur šio bendradarbiavimo nėra.

Tolerancija reikalauja nepritarimo jausmo ir ieško jo, nes kitaip ji būtų sunkiai suprantama. Galima net teigti, kad juo stipresnis yra mūsų nepritarimas kam nors, juo labiau turime persilaužti, tuo gilesnė turi atrodyti mūsų tolerancija. Taigi kai laužome mūsų paviršutiniškus įpročius ar simpatijas menkų dalykų atžvilgiu, – pavyzdžiui, kai sutinkame būti šalia neelegantiškai apsirengusių žmonių ar panašiai susitaikstome su kuo nors, kas mažai reikšminga ir ne itin angažuoja mūsų normos supratimą, moralinį jausmą ar pasaulėžiūrinį pamatą, – mūsų tolerancija yra mažesnio masto nei tuomet, kai sutinkame kęsti ką nors, ką laikome nemoralių principų manifestacija, kas mums kelia gilų pasipiktinimą bei meta iššūkį fundamentalioms mūsų pripažįstamoms vertybėms[4].

Šis naujų iššūkių tolerancijai ieškojimas – ne tik naujose sferose, bet ir nuolat didinant nepritarimo intensyvumą – rodo dar vieną nutolimo nuo tradicinės tolerancijos aspektą. Maža to, kad čia ignoruojama nekonfliktinių dalykų sfera ir pastangos, padėtos jai sukurti, ignoruojami net būdai, kuriais nekonfliktiškumas buvo paverstas faktu. Daugelis šių būdų gali prasilenkti su veiklios tolerancijos etika ir būti kilę iš visiškai kitokių moralinių, religinių ar institucionalinių tradicijų (tai labai tikėtina, nes ši veiklios tolerancijos etika yra palyginti naujas fenomenas ir apima gana ribotą sritį), taip pat turėti savo ištakas ne itin moraliame elgesyje, pavyzdžiui, veidmainiškume ar konformizme. Vienas esminių elgesio, tradiciškai laikomo tolerantišku, bruožų yra pranašumo jausmas toleruojamo požiūrio ar asmens atžvilgiu; būtent šis nuolaidumo tipas suerzino Paine'ą, kuris anksčiau cituotame fragmente teigė, jog tolerancija pati yra despotizmo forma ir turi būti pakeista „visuotiniu sąžinės įteisinimu“. Nesunku pastebėti, kad toks pranašumo jausmas, verti-

nant dabartinės tolerancijos definicijos požiūriu, yra diskvalifikuojanti aplinkybė, nes sumenkina toleruojamo dalyko reikšmę ir kartu pažemina toleravimo akto rangą[5]. Ši definicija suponuoja pagarbą dalykui, kuriam nepritariame, ir mūsų pasiryžimą pripažinti jį lygų tiems, kuriems pritariame, kad jis galėtų pelnyti tokią pagarbą.

Matome tad, jog tolerancija stengiasi suderinti dvi priešingas ir sunkiai suderinamas žmogaus emocijas – nepritarimą ir pagarbą. Toks suderinimas atrodo paslaptingas, bet anaiptol ne todėl, kad būtų neįmanomas. Nesunku įsivaizduoti situaciją, kai atmetame kieno nors idėjas, bet suprantame ir gerbiame žmogų, kuris jas skelbia. Tuomet tolerancijos nuostata nėra kokia išimtis, nes konkrečių žmonių saitai dažnai būna stipresni už idėjinius antagonizmus. (Pastebėkime paraštėje, kad, susidarius atvirkštinei situacijai, taigi kai ištikimybė idėjai laikoma svarbesne už santykius su tam tikru žmogumi, toks pasirinkimas nėra iš esmės nei moraliai geras, nei moraliai blogas; atsižvelgiant į aplinkybes galima jį pagirti kaip kilnų sąžiningumą arba pasmerkti kaip beširdį doktrinieriškumą.) Šios tolerancijos formulės paslaptingumas kyla todėl, kad ji verčia mus atvirai prižadėti gerbti viską, kam galėtume nepritarti, anksčiau nei mūsų nepritarimas susiformuos ir nei turėsime progą patikrinti, ar tie dalykai verti pagarbos. Kai toleranciją liautasi siejus tik su religija ir imta taikyti paprotiniams, moraliniams bei kitiems dalykams, atsirado tokia didžiulė reiškinių sfera, – ir, pridurkime, nuolat platėjanti, – kad tokio pobūdžio atvirumo deklaracijos turėtų atrodyti lengvabūdiškos. Traktuodami nepritarimą ir pagarbą kaip tuščias formas, kurios gali būti kone automatiškai taikomos kiekvienoje būsimoje situacijoje, kartu sukuriame didelę pagundą ideologizuoti tolerancijos sąvoką: nepritarimą ir pagarbą

darome nepriklausomus nuo to, kas, atrodo, turėtų būti jiems nuolat būdinga – nuo refleksijos dėl jų pagrįstumo, taigi atsisakome mąsliai analizuoti savo pojūčius ir tai, su kuo jie susiję. Paprastai pateikiami tokią toleranciją ribojantys kriterijai, – pavyzdžiui, kad gerbtina visa, išskyrus tai, kas „absoliučiai neverta pagarbos, nes manifestuoja būtent nepagarbą“[6], – būdami pernelyg atviri, stokoja ryškesnės kvalifikacijos. Nepagarba yra toks miglotas apibrėžimas, kad ją ir lengva, ir sunku kam nors prikaišioti. Panašiai kaip Voltaire'o koncepcijos atveju čia turime principą, leidžiantį taip pat dosniai žarstyti tolerancijos geradarystę, kaip ir kaltinimus netolerancija; linkstame toleruoti pasipiktinimą keliančius dalykus, nes juose įžvelgiame slaptą pagarbą (pavyzdžiui, sunku nepripažinti kai kurių teroristinių veiksmų moralinių prielaidų), ir smerkiame kitus, iš pažiūros nekaltus, nes randame juose paslėptą nepagarbą (pavyzdžiui, pernelyg stipri bendruomeninė retorika gali būti vertinama kaip žodinės svetimųjų netolerancijos apraiška, o religinės simbolikos panaudojimas mokykloje būna traktuojamas kaip noras parodyti pranašumą prieš kitatikius ar ateistus).

Priekaištas, jog toks tolerancijos supratimas yra pernelyg ofenzyvinis ir nepripažįsta jau sukurtų ir svarbių visuomeninio bendradarbiavimo sferų, nėra menkas. Nekalbant apie kryžiaus žygio dvasią, kuri čia kartais apsireiškia, pagrindinė abejonė yra susijusi su sąvokos veiksnumu apskritai. Jeigu ji kreipiasi į ateitį, ieškodama naujų konfliktų židinių, kaip papildomų moralumo rodiklių, gali kilti įtarimas, kad, priešingai nei Locke'o koncepcijoje, naujoji tolerancijos sąvoka neturi jokių būtinų sąsajų su visuomeninės taikos reiškiniu, kad, kitaip tariant, galima įsivaizduoti gerai funkcionuojančią, didelės vidinės darnos pliuralistinę tvarką,

atsiradusią visiškai nesirūpinant tolerancija, kuriai tolerancionizmo raktas apskritai netinka. Reikalas tas, kad skirtingų tikėjimų, tradicijų ir kultūrų individų ar grupių sugebėjimas praktiškai sugyventi vienoje politinėje bendruomenėje kyla iš įvairių ir neretai sunkiai identifikuojamų veiksnių: istorinio paveldo, institucionalinių darinių, neformalių sąjungų, konformizmo, politinio apdairumo, veidmainiškumo, išorinės grėsmės, pasyvumo, praktinio inteligentiškumo, grupinio intereso jausmo, hierarchinio stabilumo, abejingumo ir daugelio kitų; kai kurie jų gali būti pozityvaus moralinio turinio, kiti negatyvaus arba moraliai neutralūs. Vertinant tokią visuomenę tolerantiškumo požiūriu neišvengiamos paradoksalios išvados. Kadangi joje nėra bent kiek reikšmingos tarpusavio nepritarimo sferos (o tai juk akivaizdi prielaida: jei nepritarimas būtų stiprus, darnus koegzistavimas pasidarytų neįmanomas), nėra tad ir pagrindo apibūdinti jos tolerantiškumą. O jeigu taip atsitiktų, kad ji nenorėtų, pavyzdžiui, paskelbti atviros imigracinės politikos, ši, atrodytų, tiesiog nuostabi visuomenė kaipmat susidurtų su kaltinimu netolerancija, ir to negalėtų neutralizuoti visos jos buvusios sėkmės derinant visuomeninius skirtingumus.

Įtarimas dėl tolerancijos sąvokos neveiksnumo kyla todėl, kad nežinia kokius bendradarbiavimo bei visuomeninės tvarkos mechanizmus ji turėtų apibrėžti. Pritaikius ją kartu visiems anksčiau minėtiems mechanizmams – moraliniams, instrumentiniams (taip pat ir moraliai smerktiniems, tokiems kaip konformizmas ar veidmainystė) ar esantiems istorinių atsitiktinumų padariniais – ji taptų klaidinančia ir neparankia vartoti kategorija, nes būtų susijusi su įvairiais elgesio būdais, kurių kiekvienas savaip ir tiksliai identifikuojamas. Tuomet būtų galima tarti, jog besaikis tokios

sąvokos vartojimas rodo savotiškai degradavus moralės kalbą; tai liudytų mūsų nesugebėjimą suprasti sudėtingą visuomeninio bendradarbiavimo dinamiką ir identifikuoti įvairialypes moralines praktikas bei papročius, kurie sudaro visuomeninį gyvenimą. O jeigu traktuotume toleranciją kaip vieną iš daugelio visuomeninės tvarkos komponentų, – o tai atrodo protingiausia, – ji prarastų savo pirmaujančią moralinę poziciją, tapdama vienu iš daugelio bruožų, nebūtinai svarbiausiu. Kadangi visuomeninė taika atsiranda formuojant ir tvirtinant bendradarbiavimo praktikas egzistuojančios moralinių normų bei tradicijų sistemos ribose, galima daryti išvadą, jog tolerancija dėl savo perdėto abstraktumo palyginti nedaug dalyvauja šiame procese.

Autonomija, vertybių pliuralizmas

Dabartiniai tolerancijos gynėjai, žinoma, aiškiai suvokia tokio priekaišto galimybę ir turi ką į tai atsakyti. Jie teigia, kad ne tik neatskiria tolerancijos nuo visuomeninės tvarkos, bet paverčia ją šios tvarkos elementu. Ankstesni filosofai daugiau samprotavo apie taikos problemą, tad į tvarką bei toleranciją žiūrėjo iš esmės *modus vivendi* rakursu, o dabartiniai autoriai išeities tašku laiko tam tikrus etinius kriterijus, pirmiausia individo autonomiją ir vertybių pliuralizmą, ir jais grindžia savo tvarkos koncepciją, kuri turi garantuoti taiką. Abi šios kategorijos – asmenybės autonomija ir vertybių

pliuralizmas – glaudžiai susijusios tarpusavyje: jeigu individai yra autonomiški, taigi puikiai sugeba formuoti savo gyvenimą pagal individualias gėrio koncepcijas, natūrali šio konsekvencija turi būti vertybių pliuralizmas – turi egzistuoti daug lygiateisių, vienas į kitą neredukuojamų ir bendrų dėmenų neturinčių etinių idealų, kurių neįmanoma sudėti į vieningą sistemą. Tolerancija – tokio akivaizdumo nereikia nė aiškinti – būtų esminis šios sistemos bruožas: gyvendami pasaulyje, kuriame joks žmogus ir jokia grupė negali pasiekti vienintelio idealo, ir kuriame kiekvienas turi teisę priimti individualius sprendimus, esame pasmerkti nuolat būti tarp žmonių ir idėjų, kurių neakceptuojame. Pagarbos ir nepritarimo derinys liaujasi buvęs mįslingas: turime gerbti visus, nes autonomiją priimame kaip moralinį idealą, o nepritarimas yra natūrali reakcija situacijoje, kai mūsų moralinis idealas paprasčiausiai yra vienašališkas (priimdami jį, sukuriame antagonistinius santykius su kitais idealais, kurių su juo suderinti neįmanoma)[7]. Taip pat nėra nė kalbos, – argumentuotų tokios koncepcijos šalininkai, – kad tolerancijos sąvoka turėtų skatinti mūsų perdėtą moralinį agresyvumą ar verstų atmesti realius laimėjimus vardan abstrakčios idėjos. Kadangi tolerancija yra autonominių individų visuomenės gyvenimą organizuojantis principas, kiekvienas rimtas jos pažeidimas gali sudaryti precedentą konstituciniam principui laužyti. Požiūris į toleranciją šia prasme nesiskiria nuo mūsų požiūrio į lygiateisiškumą; atskiras tokios lygybės pažeidimas, pavyzdžiui, privilegijuojant ką nors ar skriaudžiant, irgi turi sukelti didį pasipiktinimą, nes kvestionuoja visos teisinės sistemos stabilumą.

Toks atsakymas kelia naują problemą. Anksčiau buvo priekaištauta, kad tolerancija visiškai ignoruoja tvarkos klausimą, o

dabar būtų galima prikišti, kad ji puikiai dera itin ryškioje tvarkos koncepcijoje, tokioje ryškioje, kad tiesiog kyla klausimas dėl pačios jos prasmės. Tam tikro moralinio ir politinio idealo postulavimas ketinant jį įgyvendinti visuomet turi sukelti rimtą konfliktą su realia visuomenine patirtimi. Čia nesvarbu, ar šis idealas skelbia moralinio atvirumo, ar moralinio rigorizmo šūkius, nes pagrindinių kokios nors realios visuomeninės grupės įsitikinimų požiūriu, jo realizacija bet kuriuo atveju turi įgyti invazijos į egzistuojančius papročius pobūdį. Taigi nepriklausomai nuo to, ar postuluojama transformacija nukreipta į liberalizmą, ar į tradicinės tvarkos restituciją, atlikus pakeitimus, ši grupė patirtų daugmaž vienodą sukrėtimą. Vienintelis skirtumas gali būti susijęs su transformacijos priemonių pasirinkimu, bet ir čia – pripažinti tinkamesniais švelnesnius ar drastiškesnius yra ne doktrinos, o reformuotojų temperamento reikalas. Postuluojantys tokį tolerancijos variantą – tarsi užbėgdami už akių šiai kritikai – dažnai aiškina, kad jie neteigia vien politinio idealo, bet daro išvadas iš pliuralizacijos proceso, kuris vyksta dabartiniame Vakarų pasaulyje[8]. Taigi netiesiogiai leidžia suprasti, kad jie neorganizuoja hipotetinės tikrovės, bet atsako į tikrovės iššūkius.

Ar taip yra iš tikrųjų, dabar ne metas svarstyti, bet jeigu net taip būtų, pagrindinis prieštaravimas nepraranda reikšmės. Įrašyta į sistemos struktūrą tolerancija ima veikti jos labui – ginti, formuoti ir stiprinti (nepriklausomai nuo to, ar ši sistema yra abstraktus modelis, ar įkurdintas Vakarų tradicijoje darinys[9]), ir gerokai mažiau vykdo savo grupių prieštaravimų švelninimo funkcijas. Visų pirma atsiranda galimybė diskvalifikuoti daugybę grupių, kurios nepasirašo po autonomijos ir pliuralizmo idėjomis, taigi tokių, kurių nariai nedisponuoja tokia vidine ir išorine laisve, kad galėtų

skelbti savo poreikius, ginti savo vertybes ir įsitraukti į sąmoningą bei atsakingą viešą diskursą su kitomis grupėmis. Autonomijos stoka daro šiuos žmones nepajėgius bendradarbiauti su kitais, nes atima jiems kritiško ir savikritiško mąstymo gebą, o be tokių sugebėjimų negalima būti lygiateisiu pliuralistinės sistemos dalyviu. Ši išvada yra svarbi, bet ne todėl, kad tolerancija tokioje sistemoje turi aiškias ir griežtai prižiūrimas ribas; juk tolerancija be ribų – tai idėja, kurios pagrįsti neįmanoma. Didžiausias priekaištas susijęs su tuo, kad tolerancija praktiškai dingsta kaip savita idėja, nes optimaliu jos įkūnijimu tampa pliuralistinė tvarka, o ją grindžiantys principai virsta griežtais kriterijais, skiriančiais akceptuotinus dalykus nuo neakceptuotinų. Tai tolerancijos atmetimas, tačiau pliuralistinės tvarkos ir autonomijos idėjos aprobacija tampa moraliai grįstinos žmonių ir grupių taikos sąlyga.

> Tradicinėms bendrijoms, – rašė viena šios koncepcijos šalininkių, – negalima leisti griauti kritiško mąstymo pamatų – nei savo narių atžvilgiu, nei kitų. Individo autonomijos pripažinimas tampa moraliniu mūsų politinių santykių su neliberaliomis mažumomis pagrindu. *Nereikia jokio atskiro tolerancijos principo* (išskirta mano – *R. L.*)[10].

Ne visi autoriai eitų taip toli kaip šioji cituota, tačiau argumentų logika atrodo panašiai: autonomija ir pliuralizmas tampa fundamentinėmis kategorijomis ir jų akceptavimas toleranciją daro aiškiai silpnesne sąvoka[11]. Faktas, jog tokioje sistemoje tolerancija gali išnykti kaip principas, nes liaujasi buvusi paranki, nėra savaime kompromituojanti aplinkybė. Apie jos neparankumą jau buvo kalbėta, kai formulavome priekaištą veikliai tolerancijai, be reikalo antagonizuojančiai ir nepripažįstančiai egzistuojančių visuomeni-

nio bendradarbiavimo sferų, kurios atsiranda iš kolektyvinės patirties kumuliacijos tolerancijos idėjai per daug nedalyvaujant. Šitaip kurtųsi savotiška simetrija – tų, kurie visuomeninės taikos šaltiniu laiko bendradarbiavimo patirties kumuliaciją, ir tų, kurie ją kildina iš etinių pliuralistinės sistemos pagrindų. Ir vienu, ir kitu atveju tolerancija netenka prasmės: pirmuoju ją išstumia istoriniame procese sukurti bendradarbiavimo mechanizmai, antruoju ji tampa antrine autonomijos ir pliuralizmo principų atžvilgiu.

Taigi priekaištas pliuralistinei koncepcijai būtų susijęs ne su tolerancijos nuvertinimu, bet, paradoksalu, su galima perdėta restrikcija. Tokio įtarimo pagrindas būtų autonomijos sąvoka, ir argumentas skambėtų šitaip: individuali autonomija yra laipsniško pobūdžio kategorija, be to, – tai nediskutuotina, – ji niekuomet negali būti absoliutu; nebūna taip, kad žmogus galėtų visiškai kontroliuoti savo gyvenimą iki smulkmenų, ir net galima įtarti, jog tokia kontrolė, jei net būtų įmanoma, neišeitų jam į gera. Individualistinės šios koncepcijos prielaidos verčia vis dėlto pasirinkti didesnį ar mažesnį jos mastą. O jeigu taip, kadangi neįmanoma nurodyti aiškios ribos, už kurios toliau siaurinti autonomijos jau neleistina, kyla įtarimas, kad ši koncepcija diskvalifikuotų ne vien pernelyg tradicionalistines ir griežtai hierarchizuotas visuomenes, bet kartu smerktų ir tas, kurios paprasčiausiai jos požiūriu būtų nepakankamai individualistinės. Taigi labai tikėtina, kad ne itin palankiai būtų įvertintos bendruomeninės koncepcijos, besiremiančios aristotelišku požiūriu į žmogų kaip politinę būtybę, kuri savo individualioje egzistencijoje nėra savipakankama[12]. Žvelgiant iš individualistinės filosofijos pozicijos, toks vertinimas yra suprantamas ir gerai motyvuotas. Tačiau pripažinus, kad ši filosofija ir ja grindžiama sistema reprezen-

tuoja toleranciją, dalykas ima kelti nerimą; tuomet kritikuojamos koncepcijos gali būti pateiktos ne kaip neindividualistinės, bet – be jokio pagrindo – kaip netolerantiškos.

Tolerancijos įtraukimas į konkrečią moralinę ir politinę sistemą ydingas dar ir tuo, kad – panašiai kaip ir Millo sistemoje – jis tam tikroms grupėms ir idėjoms suteikia moralinę privilegiją ne todėl, kad jos skelbia tiesą, o todėl, kad atstovauja sveikesnei moralinei sistemai, kur žodis „sveikesnė" susijęs su pliuralizmą skatinančiais bruožais (net ir netiesiogiai, kaip, pagal Millą, buvo ekscentrikų atveju). Liberalios sistemos šalininkai gali tuomet, pasitelkę tolerancijos sferos plėtimo šūkį ir remdamiesi paprasta dichotomine schema, atskiriančia pliuralizmo jėgas nuo fanatizmo jėgų[13], primesti savo valią neliberalioms grupėms. Kadangi kartais galėtų kilti neišsprendžiamas tokių grupių ir pliuralizmo šalininkų konfliktas, – pirmieji pasisems įkvėpimo iš šventųjų knygų ir religinių dogmų, antrieji pirminiais pripažins racionaliai suderinamus principus, – išryškės ir išvedančio iš aklavietės sprendimo būtinybė. Sprendimas, primetantis bendruomenėms neliberalius principus, atitinkančius individualios autonomijos idėją, turėtų, be abejo, autoritarizmo ar paternalizmo bruožų. Tačiau – kaip rašė kita tokios koncepcijos šalininkė – kartais „paternalizmas yra ne tik neišvengiamas, bet gali būti ir geras. Juk įstatymų kūrėjai gali būti ir mokytojai. Reikia tikėtis, kad jie nesivadovaus beprotiškomis (*violent*) idėjomis, kurias jiems perša fanatiška ir nemokyta mažuma"[14]. Šie žodžiai – kaip ir ankstesni – neskamba kaip disonansas, jeigu paternalizmą traktuosime kaip politinę jėgą, stiprinančią egzistuojančią institucinę, teisinę ir moralinę santvarką, tačiau tolerancijos atžvilgiu, ypač suvokiant ją šiuolaikiškai, girdima tam tikra nedermė. Sunku suderinti paternalizmą su požiūriu, teigiančiu, kad turime ryžtis gerbti idėją, kuriai nepritariame[15].

Tiesos netolerancija

Millo veiklios tolerancijos koncepcija turėjo dar vieną svarbią konsekvenciją: dėmesio centre atsidūrė žinojimo ir netolerancijos santykio problema. Iš dalies šią problemą kėlė jau ankstesnieji filosofai, pavyzdžiui, Locke'as, tačiau jų versija neatrodė itin kontroversiškai. Jeigu norime pažinti tiesą, – skelbė argumentas, – ir patobulinti mūsų žinias, turime būti atviri kontrargumentams, kritiški savo prielaidų atžvilgiu, pajėgūs įžvelgti oponentų teisumą, pasiruošę modifikuoti savo įsitikinimus, jei tik aptiktume jų silpnumą; o įžengę į neišsprendžiamų problemų sritį, turime sutikti toleruoti įvairius požiūrius, pripažinę juos lygiateisiais dėl jų neišsprendžiamumo. Šį argumentą Locke'as iškėlė tikėjimo ir žinojimo sferų atskyrimo kontekste, o paskui jis buvo vartojamas stiprinti empirizmui (prieš pernelyg dogmatišką nativizmą). Tačiau, nepaisant to, ką teigė Locke'as, galima parodyti, kad tokio pobūdžio pažintinė nuostata būdinga ne vien empiristams; tai iš esmės akivaizdi bet kokio filosofavimo ir bet kokios pažintinės veiklos sąlyga. Kas nesugeba būti savikritiškas, kas nepaliaujamai ir nešališkai nekontroliuoja pažinimo proceso ir jo rezultatų, kas ignoruoja pagrįstus kontrargumentus, tas diskvalifikuoja save kaip filosofą ir tyrinėtoją. Šia prasme galima sakyti, kad tokia pažinimui keliama tolerantiškumo sąlyga yra lygiai taip pat fundamentali, kaip ir banali; juk visi didieji filosofai stengėsi kuo geriau pagrįsti savo teorijas ir skrupulingai analizavo potencialius priekaištus.

Ši koncepcija įgijo kontroversiškumo – apie tai buvo kalba antrame skyriuje – tuomet, kai toks pažinimo modelis buvo pritaikytas politinei tikrovei teigiant, jog visuomenėje turi būti pri-

valomas panašus problemų sprendimo būdas. Tai leido iškelti kitą klausimą: apie galimą reliatyvizmo – bendrąja filosofine prasme – ir tolerancijos santykį, o kita vertus – apie absoliutizmo ir netolerancijos santykį. Millas pats nebuvo reliatyvistas; jis tikėjo galimybe priartėti prie tiesos didžios kritiškos įvairiausių nuomonių diskusijos keliu, bet jo schema galėjo būti nesunkiai panaudota reliatyvizmui apginti. Tam tikra prasme reliatyvizmas rodės net įtikinamesne Millo schemos išvada nei jo didžios diskusijos vizija. Tokią išvadą skatinantis samprotavimas atrodytų maždaug šitaip: kadangi netolerancijos priežastis yra aršus priešiškumas kitokioms pažiūroms, kylantis dėl to, kad savo pažiūras laikome teisingomis, o kitas neteisingomis, reikia tikėtis, kad priėmus reliatyvistinę nuostatą, skelbiančią, jog visos pažiūros yra reliatyvios, vadinasi, lygiai teisėtos ir todėl lygiai teisingos, išnyks priešiškumo pagrindas. O jeigu laikysimės principo, kad yra tik viena absoliuti tiesa, anksčiau ar vėliau imsime manyti, jog mes ją įgijome labiau nei kiti, ir tai sužadins mums vis didėjantį nepalankumą kitoms pažiūroms kaip neteisingoms (sunku juk mylėti tai, ką laikome netiesa), o ilgainiui gali sukelti netoleranciją praktine prasme: kovosime su jais kaip kenkėjais, ribosime jų įtaką, gal net imsime persekioti.

Tačiau tokia argumentacija neįtikina, nes pernelyg laisvai suplaka pažinimo ir politikos sferas, o dar vartoja populiarų psichologizmą perėjimui nuo idėjos prie praktikos paaiškinti. Šitaip traktuojami absoliutizmas ir reliatyvizmas yra veikiau temperamento rūšys nei filosofinės pozicijos. Bet čia priekaištai dar nesibaigia. Šiam samprotavimui būdinga klaida panaši į tą, kuri buvo padaryta formuluojant pliuralistinės tvarkos, kaip tolerancijos institucionalizacijos, koncepciją, būtent: gresia pačios tolerancijos idėjos likvidacija. Reliatyvizmą pripažinus jos filosofiniu garantu, ji pati tampa

nereikalinga; kad įgytume išsvajotą atsargumo taikant savo idėjas įgūdį, pakanka mokyti reliatyvistinės filosofijos apie visų pažiūrų ir visų moralinių sistemų lygiateisiškumą, ir pasieksime būseną, kuri atitinka tolerantiškumo kriterijus. O jeigu tolerancija taps vienos, labai konkrečios filosofinės pozicijos funkcija, ji ims prieštarauti sau pačiai: juk pamename – pirminis impulsas skelbti tolerancijos principą buvo nuostata neversti žmonių užimti vieną poziciją. Galima tiesiog teigti, jog šis šūkis atsirado ne tam, kad absoliutizmą pertvarkytume į reliatyvizmą, o kad galėtų koegzistuoti įvairūs absoliutizmai. Reikalavimas, kad absoliutistai atsižadėtų savo pretenzijų, struktūriškai nesiskiria nuo reikalavimo, kad visi protestantai paklustų Visuotinei Bažnyčiai arba visi katalikai jos atsisakytų.

Argumentas kiek pagerėtų, jeigu sušvelnintume reliatyvistinę formulę ir sakytume, kad svarbu pripažinti ne vertybių, o vertinimų reliatyvumą. Tai reikštų, jog absoliutūs standartai egzistuoja, kad normų ir nuostatų hierarchizacija galima (pavyzdžiui, pagrįstai teigtume, kad liberalioji demokratija yra geresnė už komunizmą), tačiau šitaip hierarchizuojant būtina aiškiai suvokti, jog kiekvienas žmogiškas vertinimas, kiekviena konkreti absoliučių standartų objektyvizacija, kiekviena realiai egzistuojanti teisinių ar paprotinių normų sistema yra paženklinti žmogaus prigimčiai būdingu netobulumu ir todėl tų standartų neatitinka[16]. Absoliučių standartų ir konkrečių jų realizacijų dualizmo akcentavimas yra šios argumentacijos pranašumas. Silpnoka ji atrodo todėl, kad, priklausomai nuo to, kaip būtų patogiau, ją galima interpretuoti ir kaip pernelyg banalią, ir kaip pernelyg restriktyvią. Sunku juk būtų rasti filosofą ar teisininką, kuris teigtų, kad jo proto kūrinys yra galutinis ir nekeistinas; kita vertus, hierarchizacijos kartais gali būti tokios griežtos, kad anas dualizmas neteks savo raminamojo efekto.

Esama vis dėlto dar rimtesnio trukdžio vartoti reliatyvizmo kategoriją grindžiant toleranciją. Šis argumentas remiasi fundamentaliu nesusipratimu, būtent – etinio ir metaetinio lygmenų sumaišymu. Reliatyvizmas yra tam tikra metaetinė nuostata, teigianti, jog įvairios moralinės sistemos yra lygiai gerai pagrįstos ar lygiai darningos; tokią nuomonę gali suformuluoti šių sistemų stebėtojas. O tolerancija nuleidžia mus į žemesnį – konkrečių sistemų vartotojų – lygmenį. Reliatyvistas gali būti tolerantiškas, bet ne kaip išorinis stebėtojas, o kaip tam tikros moralinės sistemos dalyvis, kuris priima moralinius sprendimus remdamasis konkrečia moraline pozicija; šitaip jis liaujasi buvęs stebėtojas. Kai stebėtojas sako, jog „moralinės sistemos A ir B yra vienodai geros“, o dalyvis teigia, kad „A negali primesti B savo normų“, šių sakinių nesieja loginė implikacija. Tokiai išvadai padaryti reikia iš anksto priimti kitą teiginį: „niekas neturi teisės kitam primesti savo normų“. Tačiau toks teiginys atsiranda ne metateoriniame lygmenyje, bet yra tam tikra moralinė tezė, kurią galima priimti ar atmesti priklausomai nuo moralinio angažuotumo į konkrečią etinę sistemą. Reliatyvistinėje nuostatoje nėra nieko, kas skatintų stebėtoją pasirinkti šią tezę, jeigu jis norėtų nebestebėti, o norėtų tapti dalyviu. Tokį pasirinkimą – pakartokime anksčiau išsakytą mintį – galima paaiškinti tik psichologiškai[17].

Proto netolerancija

Be jau minėtų argumentų apie tiesos ir netolerancijos santykį, kuriuos galima įžvelgti Millo filosofijoje – svarbus kritiškumo ir savikritiškumo vaidmuo pažinimo procese bei moralinis reliatyvizmas – buvo dar vienas, irgi itin reikšmingas. Jis kilo iš to teorijos fragmento, kuriame buvo kalbama apie visuomeninį proto sąlygotumą. Nurodžiusi, kad mūsų mąstymas dažnai nėra autonomiškas, nes suformuotas visuomeninių įpročių bei stereotipų, ir kad, dar blogiau, mes šio neautonomiškumo nesuvokiame, ši filosofija – nepriklausomai nuo autoriaus intencijų – padarė įtaką stipriam intelektualinio įtarumo sąjūdžiui. Šį sąjūdį inicijavę filosofai atmetė Millo optimizmą ir žengė gerokai toliau. Jo įsitikinimas, jog individai yra tokios protingos būtybės, kad kritiškos diskusijos procese gali priartėti prie tiesos, vėlesnių kartų buvo pripažintas kaip neturintis jokio pagrindo, o tikėjimas ekscentriškumu – tiesiog naivus. Buvo teigiama, kad tarpusavyje kovojančios valdžios ir laisvės jėgos, apie kurias rašė Millas, nėra lygios. Įrodinėta, jog valdžios jėgos itin griežtai kontroliuoja sistemą, netgi mūsų mėginimus ištrūkti iš privalomųjų taisyklių. Išvados buvo stulbinančios: visuomenė ėmė nuo šiol panėšėti į didžiulę represyvią, sielas pavergiančią sistemą, kurioje visi esame iš dalies netolerancijos aukos, iš dalies – egzekutoriai. Aiškiausiai tai parodė Sartre'as Frantzo Fanono *Prakeiktų žemės žmonių* pratarmėje, teigdamas, kad „kadangi visa, pradedant politine sistema ir baigiant jūsų laisvomis nuo prievartos mintimis, yra represijų tūkstantmečių padarinys, jūsų abejingumas prilygina jus budeliams“. Daug yra autorių, skatinusių įtarumą visokiais intelektualiais ir visuomeninės tvarkos sąlygotumais, o kartu ir visuotinės

vergystės bei pasaulį persmelkiančios netolerancijos vaizdo plitimą: nuo Karlo Marxo, Frankfurto mokyklos iki Sartre'o, Foucault ir šiuolaikinių postmodernistų.

Aišku, galima buvo tikėtis, – bent jau kai kurie puoselėjo tokias viltis, – kad, supratęs savo visuomeninį sąlygotumą ir kartu savo ligšiolinį pasyvų ar aktyvų pataikavimą valdžios struktūroms, protas savo jėgomis sugrąžins intelektualiai refleksijai jos visuomeninių reiškinių kontrolės funkciją. Tokią poziciją prieš tris dešimtmečius pademonstravo Herbertas Marcuse, kviesdamas atmesti seną, pavergiančią tolerancijos formą ir priimti naują. Senoji, tariamai leisdama įvairius požiūrius, giliai suklaidino sąmonę ir šitaip liovėsi vykdžiusi savo funkcijas. Naujoji turėjo išlaisvinti protus iš senų įpročių, o tai savo ruožtu atgręžtų anksčiau juos formavusius procesus. Marcuse manė, kad savikritiškas protas gali „racionaliai bei remdamasis empirija" nustatyti kriterijus, pagal kuriuos reikia skirti toleranciją ir netoleranciją. Nuo šiol derėjo teikti žmonėms „informaciją apie priešingą šališkumą", o tai Marcusei buvo vienareikšmiška. „Išlaisvinanti tolerancija, – rašė jis, – yra netolerancija dešiniesiems judėjimams ir tolerancija kairiesiems: ji apima veiklos, diskusijų, taip pat propagandos, veiksmo bei žodžio sferą". Klaidingų įpročių pašalinimas iš proto reikalavo „sulaikyti žodžius ir vaizdus, kuriais ana sąmonė minta. Žinoma, tai būtų cenzūra, netgi pre-cenzūra, tačiau atvirai nukreipta prieš daugiau ar mažiau paslėptą cenzūrą", kuri slypi informacijos priemonėse ir kultūroje[18].

Dinamikos atžvilgiu Marcuses koncepcija buvo sudaryta panašiai kaip ir Millo koncepcija: pagrindinį vaidmenį čia atliko visuomeninė mažuma, savo veikla plėsdama daugumos sąmonę, nes kitaip ši dauguma liktų netolerantiškai neveikli. Millo ekscentrikai ir Marcu-

ses revoliucionieriai buvo panašūs dar ir tuo, kad ir vienus, ir kitus atpažinti buvo galima ne iš pasisakymų ar veiksmų turinio, bet iš jų padarinių: abi grupės išjudindavo represyviai stabilią sistemą. Tačiau skirtumas buvo toks, kad Marcuses revoliucionieriai patys buvo intelektualai, kurie – kitaip nei Millo ekscentrikai – suvokė globalią savo šališkumo prasmę permainų visuomenėje procese. Taigi Marcuses koncepcija buvo dalis politinės programos, kurios tikslas – sugriauti sistemą ir perimti valdžią. Todėl sąvoka *tolerancija* vėl buvo pavojingai išplėsta. Millas kalbėjo apie ekscentrikų, skelbiančių drumsčiančias pažiūras, toleravimą, ir tai dar buvo sveiko proto ribose, bet Marcuse, postuluodamas toleranciją revoliucionieriams, šias ribas peržengė. Juk vienas dalykas yra reikalauti ginti nepaklusnią mintį, o kitas – ginti nepaklusnius veiksmus, juolab kad jų rezultatas gali būti politinės sistemos nuvertimas. Kodėl, galima paklausti, tokie veiksmai turėtų būti ginami? Marcuses atsakymas, deja, rėmėsi ne itin sąžiningu žodžio *tolerancija* vartojimu, kuris jam reiškė iš esmės tą pat, kaip ir revoliucija. Toks sumaišymas turėjo pateisinti revoliucines praktikas: kaip ekscentrikai buvo atleisti nuo atsakomybės už savo pažiūras, taip turėjo būti atleisti nuo atsakomybės revoliucingi intelektualai, griaunantys kapitalistinę sistemą.

Įtarumo filosofams nesunku buvo kritikuoti Marcuse. Jie galėjo pasakyti, kad jis nepadarė pakankamai radikalių išvadų iš tezės apie visuomeninį proto sąlygotumą. Senosios epistemologijos bei ontologijos paveiktas, jis tikėjo, kad, ilgus amžius klydęs, žmogaus protas pagaliau išsilaisvins iš visuomeninio sąlygotumo, taikliai įvertins situaciją ir ims neklystamai vadovauti veiksmams iš griežto teisingumo tribunolo pozicijos. Bet – galėjo teigti kritikai – šiuo tikėdamas, filosofas padarė lygiai tokią pat klaidą, kokią padarė

jo pirmtakai, – sumenkino proto įsinarpliojimo į visuomeninį kontekstą mastą. Geresnis pagrindas – geresnis todėl, kad labiau atitinka natūralų proto šališkumą – buvo priimti radikalią jo visuomeninio sąlygotumo versiją. Tai faktiškai reiškė atakuoti visą filosofiją, kuri pagrindiniu savo tikslu laikė būtent proto išlaisvinimą iš visuomeninio sąlygotumo. Taigi atakos objektu tapo beveik viskas, ką ligi šiol filosofija laikė savo laimėjimais: esminės klasikinės epistemologijos ir metafizikos distinkcijos, racionalaus diskurso kaip priemonės tiesai pasiekti idėja ir ypatingas žinojimo kultas, kuriuo rėmėsi Vakarų kultūra.

Šis žmogaus žinojimo pagrindų puolimas – įvykdytas pastaraisiais dešimtmečiais daugelio intelektualinių grupuočių – tam tikrais atžvilgiais priminė religijos puolimą didžiosios diskusijos apie toleranciją metais. Panašiai kaip absoliučiose religijos pretenzijose buvo įžvelgiamos priemonės konkretiems tam tikrų grupių bei valdžios sistemų interesams stiprinti, taip absoliučiose proto ir žinojimo pretenzijose ignoruojant savo šališkumą bei determinuotumą, klasės, aplinkos, tradicijos, lyties, kultūros ar rasės pažiūromis imta matyti absoliutistinių konkrečių valdžios sistemų ar ideologijų pagrindą, kuris lemia netoleranciją, diskriminaciją ir netgi genocidą. Jeigu tad – toks buvo šio argumento tęsinys – tariamas žinojimas būtų demistifikuotas ir niekas daugiau nebūtų veikiamas jo kategoriškumo miražų, žmonių gyvenimas, be abejo, galėtų būti lengvesnis[19]. Paskui teologija (vadinasi, netiesiogiai – proto kultu) paremtą religiją išnyktų dar vienas pagrindas smerkti atskalūnybę, kitoniškumą, netipiškumą ar neįprastumą.

Tačiau šis puolimas įsipainiojo į paradoksą[20]. Viena vertus, sutikus, kad visi žmogaus proto, pretenduojančio į tiesą ir tikrumą, kūriniai sukelia netoleranciją, reikėtų tiesiog atmesti bet

kokią santarvės galimybę. Jeigu, kaip rašė Foucault, tiesa yra vienų viešpatavimo kitiems forma[21], vienintelis filosofo vertas darbas būtų griauti visas mąstymo schemas, vis giliau slypinčias kultūroje ir prote bei primetančias diskriminuojančias hierarchijas. Tačiau kita vertus, jeigu tiesa ir protas yra visuomeninė konstrukcija (veikianti, kaip rašė Rorty, visada kokių nors „interpretacinių bendruomenių" ribose[22]) ir negali būti nešališki tikrovės liudytojai, mums nelieka nieko kito, kaip pripažinti visus įmanomus tikrovės supratimus ir visus kultūros kodus. Paradoksas yra tas, kad, sumanę nuversti objektyvų protą nuo sosto, turime kartu viską priimti ir viską atmesti: taigi visuotinės netolerancijos griovimą lydi viltis pasiekti visuotinę toleranciją. Kai kurie autoriai linkę šias nuostatas suderinti vienoje koncepcijoje. Taigi, viena vertus, piešiamas pasaulis, kuriame prievarta ir netolerancija siekia giliausių kultūros klodų, kur laisvė yra tik tobulesnė kontrolės forma, o svarbiausiais žmogžudysčių inspiratoriais laikomi įžymiausi Vakarų filosofai, o kita vertus, skelbiamas įsitikinimas, kad ant klasikinės metafizikos ir epistemologijos griuvėsių, pasaulyje, kur demistifikuoti visi absoliutūs tvarkos pagrindai, visuotinio svetimumo ir daugiareikšmiškumo pasaulyje gali atsirasti nauja tolerancija, neapsiribojanti vien pakantumu tam, kas kitoniška, bet paremta tarpusavio supratimu bei solidarumu[23]. Dėl šio paradokso tolerancijos ir netolerancijos sąvokos netenka bet kokios aiškios, suvokiamos prasmės, virsta grynomis arbitralybėmis, o todėl ir parankiu įrankiu formuluoti nepagrįstai rimtus kaltinimus bei skelbti nepagrįstai gundančias visų žmonių susivienijimo vizijas.

[1] Toks platus, maksimaliai kontrastiškas abiejų sąvokų vartojimas populiarėjo, o pastarąjį šimtmetį pasidarė visuotinis. Pavyzdys čia galėtų būti garsus G. W. Griffitho filmas *Netolerancija*, kur titulinė sąvoka taikoma karams ir brutaliems persekiojimams per visą žmonijos istoriją, o tolerancija tampa meilei gimininga idealu, kurį simbolizuoja motina, graudulingai palinkusi prie savo vaiko.

[2] Cit. pagal: Bernard Crick. *Toleration and Tolerance in Theory and Practice // Government and Opposition* 6, Spring 1971, p. 149.

[3] B. Crick, *op. cit.*, p. 144; Preston King. *Toleration. – St. Martin's Press*, New York, 1976, p. 21; P. Nicholson. *Toleration as a Moral Ideal* // S. Mendus, J. Horton (red.). *Aspects of Toleration. – Methuen*, London, 1985, p. 185; Mary Warnock. *The Limits of Toleration* // S. Mendus, D. Edwards (red.). *On Toleration. – Clarendon Press*, Oxford, 1987, p. 126–127; Deborah Fitzmaurice. *Autonomy as a Good: Liberalism, Autonomy and Toleration // The Journal of Political Philosophy* 1, March 1993, p. 1 ir daugelis kitų tekstų.

[4] Žr. minėtus P. Nicholsono ir M. Warnock straipsnius; taip pat Susan Mendus. *Toleration and the Limits of Liberalism. – Humanities Press*, Atlantic Highlands, 1989, p. 10–12.

[5] B. Crick, *op cit.*, p. 147–149.

[6] Paul Ricoeur. *Tolérance, intolérance, intolérable // Lecture I. – Seuil*, Paris, 1991, p. 306.

[7] Čia nesvarbu, ar aš laikau bloga kieno nors moralinę sistemą, tiesiog mano moralinę sistemą atitinkančių dorybių realizacija turi apriboti jos neatitinkančias dorybes. Pavyzdžiui, komercializavus visuomenę ima augti nepalankios – taigi netolerantiškos – nuotaikos palankių dorybių atžvilgiu. Pliuralizmas dažnai yra konkurencinio pobūdžio, todėl tolerancija sudaro būtiną jo sąlygą (Joseph Raz. *Autonomy, Toleration and the Harm Principle // Justifying Toleration, op. cit.*, p. 164–165.

[8] Tai matyti ypač minėtuose D. Fitzmaurice ir J. Razo straipsniuose. Žr. taip pat: John Rawls. *The Priority of Right and Ideas of the Good // Philosophy and Public Affairs* 17 (4), 1988, p. 251–276. Susidaro įspūdis, kad pastarųjų dviejų dešimtmečių autoriai labiau stengiasi įtvirtinti toleranciją (ir autonomiją bei pliuralizmą) Vakarų kultūros kontekste nei tai darė idealistiškiau nusiteikę artimiausi jų pirmtakai. Žr.: R. M. Hare. *Freedom and Reason. – Clarendon Press*, Oxford, 1963, p. 157–185.

[9] Tai, žinoma, turi reikšmės tada, kai tolerancijos šūkis skelbiamas bendraujant su nevakarietiškomis kultūromis. Tuomet stipraus įkurdinimo Vakarų tradicijoje akcentavimas turi kultūrinio imperializmo prieskonį.

[10] D. Fitzmaurice, *op. cit.*, p. 16.

[11] Tai būdinga, man rodos, tokiems skirtingiems autoriams kaip J. Razas ir P. Ricoeuras – šitai liudija anksčiau cituoti jų straipsniai. Žr. taip pat: Will Kymlicka. *Liberalisme, Community and Culture. – Clarendon Press*, Oxford, 1989, kur galima matyti panašų mąstymo būdą.

[12] Aristotelį ir šiuolaikinį aristotelizmą atmeta šiuo požiūriu, pavyzdžiui, Johnas Grayus, itin ryžtingai pasirašantis po nesulyginamų vertybių pliuralizmo idėja (J. Gray. *Liberalism. – Routledge*, London and New York, 1989, p. 254–261).

[13] Tokia paprasta tolerancijos ir fanatizmo schema dažnai pasirodo liberalizmo šalininkų tekstuose. Kaip fanatiko pavyzdys pateikiamas paprastai kas nors žiaurus, tarkim, nacis, kartu sugestionuojant, kad kitos fanatizmo atmainos skiriasi žiaurumo mastu, bet ne esme (žr.: R. M. Hare, *op. cit.*, p. 158 ir toliau). Žr. taip pat: Gustav Ichheiser. *On Tolerance and Fanaticism: A Dilemma // Philosophy and Phenomenological Research* 29, March 1964, p. 446–450.

[14] M. Warnock, op. cit., p. 138. Autorė vadovavo embriologijos problemas nagrinėjančiai komisijai (Committee of Inquiry into Embryology), kuri turėjo duoti rekomendacijas dėl teisėto abortų sankcionavimo; cituota pastaba susijusi būtent su abortais. Žr. taip pat: Susan Mendus. *Freedom of Expression. Free Only if Corect? // The World and I*, November 1988, p. 377–387; John Gray. *The Virtues of Toleration // National Review*, October 5, 1992, p. 28–36.

[15] Bandymą rasti vietą tolerancijai demonstruoja Chandrano Kukathaso koncepcija (*Cultural Toleration*, rankraštis; mano turimomis žiniomis, šis tekstas dar nepublikuotas). Šis autorius, polemizuodamas su Fitzmaurice, Rawlsu, Kymlicka ir Razu, siūlo, užuot priėmus liberaliųjų principų visetą kaip pliuralistinės visuomenės pagrindą, pripažinti tokios tvarkos takumą; viešoji sfera būtų tuomet *an area of convergence of different moral practices*. Toleruojant įvairias praktikas, net tokias, kurios liberaliosios Vakarų kultūros požiūriu laikomos neleistinomis, tarpusavyje bendradarbiaujančios bendruomenės būtų priverstos *strike a balance between retaining their own practices and moral ideals and compromising them in order to enter the public realm of civil life*.

[16] Tokį reliatyvizmo kaip tolerancijos pagrindo susilpninimą rekomenduoja Glennas Tinderis savo knygoje *Tolerance: Toward a New Civility* (University of Massachusetts Press, Amherst, 1976, p. 86–116).

[17] Šį, manding įtikinantį, argumentą suformulavo Geoffrey Harrisonas (*Relativism and Tolerance // Ethics* 86, January 1976, p. 122–135).

[18] Robert Paul Wolff, Barrington Moore Jr., Herbert Marcuse. *A Critique of Pure Tolerance. – Beacon Press*, Boston, 1969, p. 109 it toliau. Šis tekstas greitai sulaukė kritikos, taip pat ir kairiųjų autorių. Žr.: David Spitz. *Pure Tolerance: Critique of Criticism // Dissent*, September–October 1966, p. 259–269; Thomas K. Hearn Jr. *On Tolerance // Southern Journal of Philosophy, Summer and Fall* 1970, p. 223–231.

[19] Richard Rorty. *The Priority of Democracy to Philosophy // The Virginia Statute for Religious Freedom, op. cit.*, p. 271–272. Žr. taip pat: Jonathan Arac (red.). *Postmodernism and Politics.* – University of Minnesota Press, Minneapolis, 1986; Fredric Jameson. *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism* // New Left Review 146, 1984, p. 53–92; Richard Wolin. *Modernism versus Postmodernism* // *Telos* 62, 1984–1985, p. 9–29; Daniel Liechty. *Theology in Postliberal Perspective.* – *Trinity Press International*, Philadelphia, 1990.

[20] Į jį atkreipia dėmesį Ernstas Gellneris straipsnyje *The Dangers of Tolerance* (*Opposition and Government* 6, Spring 1971, p. 211–218).

[21] Tiesa, teigė Foucault, yra „valdžios sistema" (*régime*). „Tiesos sąvoką, – rašė jis, – aš suprantu ne kaip tiesų, kurias reikia atrasti ir pripažinti, rinkinį, bet veikiau kaip taisyklių rinkinį – taisyklių, pagal kurias tiesa atskiriama nuo melo ir jai suteikiami tam tikri valdžios bruožai" (*Power/Knowledge.* – *Pantheon Books*, New York, 1980, p. 109–133).

[22] Žr. mano tekstą *Richard Rorty i koniec klasycznej filozofii europejskiej*, kuris yra šio autoriaus veikalo *Filosofija ir gamtos veidrodis* recenzija (Znak 479, 1995, s. 113–120).

[23] Tarp autorių, derinančių šiuos du dalykus, verta paminėti Zygmuntą Baumaną (pvz., *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna.* – PWN, Warszawa, 1995; *Wolność.* – *Znak*, Kraków, 1995). Žr. taip pat mano kritišką abiejų knygų recenziją *Horror postmodernistyczny* (*Znak* 493, 1996, s. 128–135).

Le94 **Tolerancija** / Ryszard Legutko. – Vilnius: Kronta. 2006. – 264 p.

ISBN 9955-595-76-0
ISSN 1392-1673

Tolerancijos sąvokoje visuomet slypėjo kažkas mįslingo. Šioje knygoje kalbama apie gana senus laikus, kai tolerancijos kategorija buvo viena pagrindinių politinių kategorijų ir kai jos prasmė buvo palyginti paprasta. Analizės objektas čia bus keturi anuomet susiformavę argumentai už toleranciją. Autoriai, kuriais remiamasi, atstovauja daugybei kraštutinių pozicijų.

UDK 316.6

16,5 sp. l. Tiražas 1 000 egz.
Išleido UAB „Kronta",
Direktorė Jolanta Rimšienė
Šiaulių g. 3, 01133 Vilnius
El. paštas *leidykla@kronta.lt*
www.kronta.lt

Spausdino AB spaustuvė „Spindulys"
Gedimino g. 10, 44318 Kaunas

RYSZARD LEGUTKO – Jogailaičių universiteto filosofas, Politinės minties centro prezidentas, buvęs ketvirtinio žurnalo *Arka* redaktorius, publicistas. PEN-klubo ir Andrzejaus Kijowskio premijų laureatas. Tyrinėja senovės ir šiuolaikinę politinę mintį. Knygų *Be pykčio ir neigiamo nusistatymo* (1989), *Platonas – demokratijos kritikas* (1991), *Ginčai apie kapitalizmą* (1994), *Absoliuti kritika ir atviroji visuomenė* (1994), *Lengvabūdiškas Prometėjas* (1995) autorius. Platono *Faidono* vertėjas ir komentarų autorius.

POLITINĖS MINTIES CENTRAS buvo įkurtas Krokuvoje. Jame tyrinėjama politinė filosofija, pirmiausia krikščioniškosios, liberaliosios ir konservatyviosios tradicijų santykiai bei populiarinamos žinios apie pagrindines liberaliųjų demokratinių visuomenių institucijas.

ALK – serija verstinių knygų, kurias leidžia įvairios leidyklos, remiamos Atviros Lietuvos fondo. Serijos tikslas – supažindinti skaitytojus su šiuolaikiniais humanitarinių ir socialinių mokslų veikalais.

ATVIROS LIETUVOS KNYGA

Šios knygos leidimą ALF remia kartu su Atviros visuomenės instituto Vertimų projektu.





26 Lt